VOLUMEN XXVII MCMLXI

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM

PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1961

The City of Rome and the Eastern Churches in the Tenth Century

Although Byzantine political power in Rome came to an end after the fall of the Exarchate of Ravenna in 751, Greek influence in the city remained strong. The Greek population of Rome was not very large, although even at the end of the tenth century there were enough Greeks there to form one of the twelve military scholae of the city, which on feast-days sang acclamations to Pope and Emperor. (1)

The Greek comunity lived mainly in the Forum, and their spiritual needs were provided for by the church of S. Maria Nova, which was staffed by both Greek and Latin clergy. (2) It is possible that other churches in that part of Rome, such as S. Maria in Cosmedin (3) and S. Giorgio in Velabro, were also of dual rite, or even exclusively of the Greek rite. This cannot be known for certain because no tenth century documents have been preserved

(1) This is known from the hymn, written in Otto III's reign, to be sung while the image of Christ was carried in procession through Rome on the vigil of the Assumption. It records:

Dat scola graeca melos et plebs romana susurros
Et variis modulis dat scola graeca melos.

ed. F. NOVATI, *L'influsso del pensiero latino sopra la civiltà italiana*, (Milano 1897) p. 129.

(2) This is known from a damaged document of 1002, which begins: [*A vobis petimus domno ... archipresbitero gr*]*eco, item Petro archipresbitero latino*, ed. P. FEDELE, *Tabularium S. Mariae Novae*, Archivio della Società Romana di Storia Patria (A.S.R.), vol. 23 (1900) p. 185, doc. 2.

(3) Which even in the Paris Catalogue (c. 1200) was called *S. Maria de scola greca*, ed. C. HUELSEN, *Le chiese di Roma nel Medio Evo* (Firenze 1927) p. 19.

in the archives of these churches, but the hypothesis is strengthened by the letter of S. Leo IX to Michael Caerularios, the Oecumenical Patriarch, in which the Pope affirmed that although churches of the Latin rite had been closed in Constantinople, churches of the Greek rite remained open in Rome. (1)

During the eighth century large numbers of Greek monks sought refuge in Rome from the persecutions of the Iconoclast Emperors. As a result of this there were in the ninth century no fewer than nine Greek monasteries in Rome. (2) The lay Greek community in Rome was not large enough to provide novices for all these houses, which recruited new members chiefly from refugee Greek monks who sought asylum in the city. Thus when the Saracens invaded the Roman Duchy in the second half of the ninth century and disrupted communications between Rome and Byzantine lands, it is not surprising to find that many of the Greek abbeys in the city began to decline.

Some, like S. Erasmus on the Coelian and S. Praxedis, were completely abandoned, (3) while others passed from Greek to Latin observance. It is often impossible to tell when the transition occurred, because the documents relating to these houses were drawn up by Latin notaries who used the terms *abbas* and *hegumenos* without discrimination. Thus the first hegumenos of S. Silvestro, which was certainly in origin a Greek community, (4)

(1) P. L., vol. 143, col. 764, ep. 100, ch. 29.

(2) These are listed by Dom GUY FERRARI, *Early Roman Monasteries*, (Vatican City 1957) pp. 419-23. They were S. Anastasius, S. Caesarius in Palatio, S. Erasmus, S. Gregorius, S. Praxedis, S. Saba, S. Silvester in Capite, and the two small houses of S. Stephanus and S. Cassianus which served S. Lorenzo fuori le mura.

(3) The last act relating to the Greek community of S. Erasmus is dated 897. ALLODI, L.-LEVI, G., *Il Regesto Sublacense dell'undecimo secolo* (Roma 1885) (R. S.) pp. 163-4, doc. 116. Leo VII's bull of 938 describes the house as *iam elapso tempore Congregatione servorum dei nudatum.* Idem, p. 63, doc. 24.

The community of S. Praxedis is not mentioned after the reign of Leo IV (L.P. vol. II, p. 109), until in a document of 998/9 it is recorded that it was administered by the Latin Archpriest of the monastery of SS. Laurentius et Hadrianus; ed. P. FEDELE, *Tabularium S. Praxedis*, A.S.R. vol. 27 (1904) pp. 40-3, doc. 2. Possibly the Greek community there had died out in the early tenth century.

(4) L. P. vol. I, p. 465.

was styled *abbas* in the foundation bull of Paul I, (1) while the Abbot of S. Maria in Monasterio, which was from its foundation a Latin community, was called *hegumenos* in a bull of Anastasius IV. (2) Nevertheless, in the absence of other evidence it is usually safe to infer that any important monastery which is known to have been Greek in the ninth century, but which was reformed by S. Odo of Cluny in the reign of Alberic, had passed to Latin observance before that time: the two monasteries serving S. Lorenzo fuori le mura, and the abbey of S. Gregorio on the Coelian are examples of this. (3)

At least four Greek monasteries survived this period of decline and remained in existence throughout the tenth century. One of the most important of these was S. Anastasius, which stood outside the city at Tre Fontane, on the traditional site of the martyrdom of the Apostle Paul. This had ranked second in the List of Roman monasteries drawn up in the Chancery of Leo III. (4) When the great Greek ascetic teacher, S. Nilus of Calabria, visited Rome in 998, "he went to S. Anastasius, which was situated far from the crowd, and had always been served by Greek monks". (5)

The monastery of S. Caesarius in Palatio, which, as Huelsen has established, was situated on the Palatine, (6) is seldom mentioned in tenth century sources; but it remained Greek, for when S. Saba the Young came to Rome in the winter of 989/90 on a mission

(1) Ed. V. FEDERICI, *Regesto del monastero di S. Silvestro de Capite*, A.S.R. vol. 22 (1899) p. 254-63.

(2) Archive of Sta. Sabina, Rome, Dipl. Mon. I, no. 85.

(3) S. Odo's work at the S. Lorenzo monastery is unequivocally attested by HUGH OF FARFA, *Destructio Monasterii Farfensis*, ed. U. BALZANI, *Il Chronicon Farfense di Gregorio di Catino* (Roma 1903) vol. I, p. 40.

It is nowhere explicitly stated that S. Odo reformed S. Gregorio, but the interest which his patrons, the family of Alberic, took in the community suggests this. J. B. MITTARELLI, G. D. COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, (Venice 1755) vol. I, app. I, cols. 39-44, doc. 16.

All the tenth century evidence relating to this house implies that it was at that time a Latin community. G. FERRARI, *op. cit.*, p. 147.

(4) L. P. vol. II, p. 22.

(5) *Vita S. Nili*, ch. 90, *Acta Sanctorum, collecta... a Sociis Bollandianis* (Paris 1863-) (AA.SS.) Sep. vol. VII, p. 314.

(6) C. HUELSEN, *Die kirchen des heiligen Caesarius in Rom, Miscellanea F. Ehrle*, vol. II, pp. 377-403, *Studi e Testi*, vol. 38 (1928).

from the Patrician of Amalfi, he "was received in the famous monastery of S. Caesarius". (1)

The evidence concerning the other two houses is less clear. The monastery of S. Saba, which ranked first in all Rome in the 806 List (2), was certainly a Greek community in the ninth century (3) and it may have remained so until Lucius II granted it to Cluny in 1145 (4). A passage in the *Life of S. Adalbert of Prague* suggests that the house was of mixed Greek and Latin observance in the late tenth century. This relates that when in 990 S. Nilus of Calabria persuaded S. Adalbert to seek admission to a Roman community he gave him a letter of introduction to the Abbot of S. Alessio, which was a house of dual observance, and added: *aut te apud se, quod plus volo, retineat, aut, si ei difficile apparet, ad abbatem sancti Sabae mea vice commendet.* (5) This suggests that S. Saba's also was a mixed congregation in which S. Nilus considered that S. Adalbert would be able to enjoy the fruits of both Greek and Latin spirituality.

The monastery of S. Silvestro (6) was certainly in origin a Greek community. (7) Both Agapitus II (946-55) and John XII (955-64) confirmed the lands of this house, and their bulls show clearly that it was one of the richest monasteries in Rome: its abbots controlled the temporal and spiritual administration of the adjacent basilica, owned most of the land in the north-west of Rome between the Pincian Hill and the Tiber, possessed estates outside the Porta Flaminia, had the right to collect tolls on the Ponte Milvio, and owned much land in other parts of the Duchy. (8)

(1) ORESTES, *Historia et Laudes SS. Sabae et Macarii*, ch. 48. ed. J. COZZA-LUZI (Roma 1893) p. 66. S. Saba's mission is discussed by J. GAY, *L'Italie méridionale et l'Empire Byzantine 867-1071* (Paris 1904) pp. 379-80.

(2) L. P. vol. II, p. 22.

(3) The evidence for this is discussed by G. FERRARI, *op. cit.* pp. 281-90.

(4) P. L. vol. 139, cols. 131-2. As Dom Guy Ferrari has pointed out, the iconographical evidence in the monastery church is no help in determining when Greek influence ceased there, *op. cit.*, pp. 289-90.

(5) JOHN CANAPARIUS, *Vita S. Adalberti* ch. 15, M.G.H.SS. vol. IV. p. 588.

(6) In the tenth century it was dedicated to SS. Stephen, Dionysius and Silvester.

(7) L. P. vol. I, p. 465.

(8) These bulls exist only in later copies, but the texts are authentic, because much of the information they contain is corroborated by tenth

Yet although it was one of the most important monasteries in Rome S. Odo of Cluny made no attempt to reform it, and this suggests that it remained Greek throughout the tenth century.

Both Agapitus II and John XII confirmed the Abbots of S. Silvestro in possession of the *monasterium* ... *S. Valentini* on the Via Flaminia. (1) It is probable that in the tenth century the monastery of S. Valentinus was a cell of S. Silvestro and of the Greek rite, but it may have been a Latin community whose prior was subject to the Greek Abbot of S. Silvestro. (2)

Another Roman house which may have remained Greek in the tenth century was the *monasterium Renati*, which was variously dedicated to S. Andrew and S. Lucia. (3) The location of this monastery is not known, although Dom Guy Ferrari, who has examined the evidence relating to it, prefers a site on the Esquiline. (4) In the seventh century it was certainly a Greek community, (5) but there is only presumptive evidence that it remained so in the tenth century. A document of 980 records that the Holy See had appointed a lay rector to govern the house. (6) This measure was found necessary not because the house was poor, (7) but because the community could not provide a suitable abbot. A similar situation had arisen at S. Erasmus at the end of the ninth century, and the Holy See had dealt with it in a similar way by appointing a *visitator*. (8) Since there was a revival of Latin mo-

---

century documents from other Roman archives. They have been edited by V. Federici, *Regesto del monastero di S. Silvestro de Capite*, A.S.R. vol. 22 (1899) pp. 265-92, docs. 3 & 4.

(1) V. Federici, *op. cit.*, loc. cit., p. 269.

(2) A full discussion of the sources relating to S. Valentinus is contained in G. Ferrari, *op. cit.*, pp. 336-40.

(3) In a document of 937 S. Andrew is named as patron. R .S. p. 170, doc. 121. In a document of 980 both saints are named. Idem, p. 155, doc. 109.

(4) G. Ferrari, *op. cit.*, p. 280.

(5) G. Ferrari, *op. cit.*, pp. 276-80.

(6) R.S. pp. 155-6, doc. 109.

(7) It owned considerable property, which is mentioned in various tenth century documents in the Subiaco Register. R.S. p. 171, doc. 122; pp. 169-70, doc. 121; pp. 155-6, doc. 109.

(8) R.S. p. 163, doc. 116. This is discussed by G. Ferrari, *op. cit.*, p. 127.

nasticism in Rome in the second half of the tenth century it is unlikely that the *monasterium Renati* was a unique instance of a Latin community which failed to attract new vocations, and the evidence suggests that it was a Greek monastery in the final stages of decline.

The extinction of certain Greek congregations was not averted by the fresh influx of Greek monks to Rome which took place after the Saracens had been cleared from the Duchy in the reign of John X (914-28). The new refugees came chiefly from Byzantine South Italy, and were driven north by the incursions which the Saracens of Sicily made into Calabria. The monks seldom came singly: they travelled as exiled communities, and wanted to found new monasteries in Rome rather than to join existing congregations in which they would be required to live under the rule of different abbots and to follow different usages.

One such community came to Rome in Alberic's reign, and founded the monastery of S. Basilius in Scala Mortuorum in the ruins of the Temple of Mars Ultor in the Forum of Augustus. (1) Dr. Ricci, who excavated the site, drew attention to the similarities between the burial chamber (from which the monastery took its name) which is hollowed out in the ruins of the temple, and those attached to Greek monasteries at Bari and in other parts of South Italy in the early Middle Ages. (2) The archaeological evidence therefore confirms that, as the dedication to S. Basil implies, the foundation community of this house were refugee monks from Byzantine South Italy.

Dr. Ricci ascribes the earliest remains of this monastery to the ninth century on stylistic grounds, but they might with equal justice be assigned to the first half of the tenth century, because Roman architecture was very conservative at that time. If a ninth century date of foundation is accepted it is difficult to explain why no mention is made of the community in the *Liber Pontificalis* which contains detailed records of the gifts which the Holy

(1) Marucchi has drawn attention to a twelfth century bull which gives the exact location of the Scala Mortuorum from which this house took its name. H. MARUCCHI, *Eléments d'archéologie chrétienne*, vol. III, *Basiliques et églises de Rome* (Paris 1902) pp. 391-2.

(2) C. RICCI, *Foro di Augusto: La Scala Mortuorum*, Capitolium vol. II (1926) pp. 4-9.

See made to Roman monasteries in that period. It is first mentioned in a bull of 955, (1) which records that S. Basilius owned estates which bordered those of the family of Alberic. This suggests that the community settled in Rome during the Prince's reign (932-54) and that he may have provided them with their foundation endowments.

Women religious were also driven north by the Saracen raids on Calabria. A group of Greek nuns sought refuge in Rome during Alberic's reign and this proved an administrative problem, since there was no Greek convent in the city in which they might be received. (2) Possibly at the suggestion of the Prince's brother, Sergius Bishop of Nepi, (3) they were admitted to the convent of S. Maria at Nepi.

The Greek nuns brought with them the cult of S. Blaise, Bishop of Sebaste, which had been unknown before that time in Rome, (4) and he soon became associated with our Lady as the patron of the Nepi community. (5) The Greek nuns acknowledged

(1) Ed. V. FEDERICI, *op. cit.*, A.S.R. vol. 22 (1899) p. 272, doc. 3.

(2) The seventeenth century scholar Martinelli affirmed that the convent of Sta. Maria in Campo Martis was in origin a Greek foundation. *Roma ex ethnica sacra*, (Roma 1653) pp. 188-91; and his account has been accepted by Dr. MICHEL, *Die griechischen Klostersiedlungen zu Rom bis zu Mitte des* 11 *Jahrhunderts*, Ostkirchliche Studien, vol. I (1952) p. 37. The tenth century evidence relating to this house suggests that at that time it was of Latin observance. The nun Marozia, a member of the community, gave land in 952 to the Latin Abbot of Subiaco, (R.S. pp. 171-2, doc. 122) which suggests that she herself was of the Latin rite. A document of 986 records that the community held land in common with the convent of S. Bibiana, (this exists in a transcript made by P. L. Galletti, Vat. Lat. 8054, vol. I, f. 76) a house which had been Latin from its foundation. (G. FERRARI, *op. cit.*, pp. 68-73).

(3) J. B. MITTARELLI, *op. cit.*, vol. I, app. I, cols. 39-44, doc. 16, an. 945.

(4) C. HUELSEN, *Le chiese di Roma*, lists fifteen churches in Rome dedicated to S. Blaise. The earliest dedication is that of S. Blasius de Penna, which is recorded in a bull of 955, ed. V. FEDERICI, *op. cit.*, A.S.R. vol. 22 (1899) p. 269, doc. 3.

(5) In the two earliest charters relating to the convent, dated 920 and 947, it is called simply the *monasterium s. Marie*, ed. L. M. HARTMANN, *Ecclesiae S. Mariae in Via Lata Tabularium*, vol. I (Vindobonae 1895), p. 1, doc. 1; p. 2, doc. 2. In a document of 950 it is called the *monasterium sancti Flasius* (Blasius) *et sancte Marie*. Idem, pp. 4-5, doc. 4.

the authority of the Latin abbess, but their own superior was appointed *secunda*, or prioress. (1)

The existence of a large number of important Greek monasteries in Rome and in other parts of the Duchy (2) influenced the religious thought of the city, since although the majority of Romans were Christians of the Latin rite, they were not able to regard that rite as the only valid form of Catholic worship. But the Greek Christians in Rome were not merely tolerated; their spirituality earned the respect of all sections of the population. This is clear from the devotion which the Romans showed to the distinguished Greek ascetic teacher, S. Saba the Young. S. Saba, who had only visited the city on occasional embassies, died at S. Caesarius in 990, and his biographer relates that: " at the time of his death an immense crowd gathered together, which was composed not only of fellow-monks, but of eminent laymen, and of many nobles with their wives and children: and indeed the wife of the king, when she heard the remarkable news of this great event, came to prostrate herself before the body of the holy man ". (3)

This veneration of Greek sanctity was shared also by the Popes. Gregory V (996-9), the first German Pope, and the young Emperor Otto III were both anxious that S. Nilus of Calabria should come to live in Rome. When in 998 the saint visited the city, Pope and Emperor went out to meet him and to escort him into Rome, and the Emperor requested: " that you will not think it beneath your dignity to receive a monastery within this city, whichever you prefer, so that you may stay here with us always. " (4)

The Greek abbots of Rome were numbered among the chief advisers of the Popes, (5) and their presence at the papal court act-

(1) This is known from two documents of 950 and 965, which were witnessed by a Latin abbess and a Greek secunda. Idem, pp. 4-5, doc. 4; p. 6, doc. 5.

(2) E. g. The monastery of S. Agatha near Tusculum at which S. Nilus stayed in 1004. *Vita S. Nili*, ch. 96, AA.SS. Sep. vol. VII, p. 317.

(3) ORESTES, *Op. cit.*, ch. 50, ed. J. COZZA-LUZI, p. 67. The *wife of the king* is, of course, the Empress Theophano, widow of Otto II, and relative of the Byzantine co-Emperor John I Tzimisces.

(4) *Vita S. Nili*, chs. 89-90, AA.SS. Sep. vol. VII, pp. 313-4.

(5) E. g. In 983 Benedict VII was assisted at a placitum by the Latin Abbots of Farfa and S. Paolo, and by the Greek Abbot of S. Basilius. R. S. p. 226, doc. 185.

ed as a constant reminder to the Popes of the oecumenical nature of their office. This was, perhaps, less necessary in the tenth century than it later became, because at that time cordial relations existed between the Holy See and the Eastern Churches.

This is well illustrated by an event which occurred during the reign of Benedict VII. The Pope was presiding at a Synod in S. John Lateran, when an Armenian pilgrim entered the basilica and began to perform his devotions. (1) Some of the bystanders, unaccustomed to the numerous prostrations required by the Armenian rite and suspicious of the outlandish appearance and strange tongue of the visitor, who spoke no Latin, denounced him as a heretic. (2) This unusual situation held no difficulty for the Pope, since *Aderat tum ibi* (Roma) *quidam religiosus et reverendus episcopus, qui ab Armeniae finibus peregre Romam petens ...habebatur egregius.* (3) The bishop offered to act as interpreter; the pilgrim recited the Nicene Creed in Armenian, and this profession of orthodoxy caused great satisfaction to the assembled clergy when it was translated into Latin.

Although cordial relations existed between Greek and Latin Christians in Rome throughout the tenth century, the two spiritual traditions developed in isolation until the reign of Benedict VII (974-83). The greater part of the Greek monks living in the city had received their training in the monasteries of Byzantine South Italy, and the most distinguished exponent of monastic thought in those regions in the second half of the tenth century was S. Nilus of Calabria, who exercised a great moral authority in the Greek houses of Rome. (4)

S. Nilus was not only a great religious teacher, he was also a distinguished scholar. He had received a liberal education before he was professed, (5) and spiritual reading and calligraphy formed

(1) *De S. Simeone monacho et eremita*, ch. 16, AA.SS. Jul. VI, p. 327 The Bollandists, who edited this text, place this event in 983. Idem p. 324.

(2) Idem, ch. 16, p. 327.

(3) Idem, ch. 17, p. 327.

(4) The friendly relations which existed between S. Nilus and the Abbots of S. Saba and of S. Alessio are attested by John CANAPARIUS, *Vita S. Adalberti*, ch. 15, M. G. H. SS. vol. IV, p. 588.

(5) *Vita S. Nili*, ch. 2, AA.SS. Sep. VII, p. 263.

an important part of the daily life of the communities which he governed. [1] S. Nilus himself wrote religious poetry [2] and copied manuscripts [3] and he trained his disciples in the ascetic life by means of a rigorous intellectual discipline, so that it was written of him that: « he made barbarians into theologians, and changed mule-herds into teachers of men ». [4]

S. Nilus' spirituality was not narrow. He respected the Benedictine monastic tradition and when, towards the end of his life, he went to live at Valleluce in the Duchy of Capua, he became very friendly with the Cassinese community. On one occasion he was asked by Aligernus, the Abbot of Monte Cassino, to bring his monks to sing the Office in Greek in the mother church, [5] and the hymn in honour of S. Benedict which he wrote for this festival is still extant. [6] When the Office was ended S. Nilus held a conference in the church, at which he discussed theological problems with the Latin monks. [7]

Abbot Aligernus, who governed the Cassinese community from 949-986, had been trained in the S. Paul's monastery at Rome by Baldwin, a disciple of S. Odo of Cluny. [8] The discipline which obtained at Monte Cassino under his rule, and which S. Nilus considered so admirable, [9] was typical of the life of those Roman monasteries which had been reformed by, or founded under, the aegis of S. Odo of Cluny in the reign of Alberic. [10] But the exchange of ideas between the Greek monks of South Italy and the spiritual sons of Cluny which occurred at Cassino during Aligernus' reign, although it promoted greater mutual tolerance,

(1) Idem, ch. 15, p. 271.

(2) See S. Gassisi, *Innografi italo-greci*, Oriens Christianus, vol. 5 (1905) pp. 58-73.

(3) S. Gassisi, *I Manoscritti autografi di S. Nilo Iuniore*, Oriens Christianus vol. 4 (1904) pp. 308-70.

(4) *Vita S. Nili*, ch. 84, AA. SS. Sep. VII, p. 340.

(5) *Vita S. Nili*, ch. 74, AA. SS. Sep. VII, p. 304.

(6) It has been edited by S. Gassisi, *Innografi italo-greci*, Oriens Christianus, vol. 5 (1905) pp. 60-71.

(7) *Vita S. Nili*, chs. 74-8, AA. SS. Sep. VII, pp. 304-6.

(8) Leo of Ostia, *Chronicon Casinense*, Bk. II, ch. I, M.G.H.SS. Vol. VII, p. 628.

(9) *Vita S. Nili*, ch. 73, AA. SS. Sep. VII, p. 303.

(10) The only study of this reform movement is that of G. Antonelli, *L'Opera di Odone di Cluny in Italia*, Benedictina vol. 4 (1950) pp. 19-40.

did not give rise to any important spiritual developments. The fusion of the two traditions was the work of Pope Benedict VII.

S. Peter Damian relates that Sergius, Orthodox Archbishop of Damascus, came to Rome in the reign of Benedict VII, accompanied by a few Greek monks, and requested permission from the Pope to found a monastery at S. Boniface on the Aventine. (1) Benedict VII gave his consent, for although a diaconia had been attached to the church of S. Boniface in the ninth century, (2) it had been abandoned by the tenth century, as the account of S. Peter Damian clearly shows. (3)

The reasons for Sergius' visit to Rome are not known, although as Duchesne has suggested, he may have been driven into exile by the anti-Melkite reactions which occurred at Damascus as a result of the Syrian campaigns of the Byzantine co-Emperor John I Tzimisces. (4) He brought with him to Rome the cult of S. Alexius, which was previously unknown in Latin Christendom, and S. Alexius was soon associated with S. Boniface as patron of the house. (5) Later he became senior patron, and finally S. Boniface was forgotten, so that the monastery and church became known as S. Alessio.

From its foundation the community was of dual Greek and Latin observance. Pope Benedict VII, who was the founder of the house, must be given the credit for having sufficient spiritual vision to place Latin monks under the rule of a Greek abbot. He may have been encouraged to do so by the success which his relatives, Prince Alberic and Sergius Bishop of Nepi, had experienced when they sent Greek nuns to live in the Latin convent of Nepi. (6)

(1) *De Abdicatione Episcopatus*, P. L. vol. 145, col. 440. This testimony is corroborated by the epitaph of Sergius, ed. A. DEGRASSI, *La raccolta epigrafica del chiostro di S. Alessio*, (Roma 1943) pl. 8-9.

(2) L.P. vol. II, p. 21.

(3) *Op. cit.*, loc. cit.

(4) L. DUCHESNE, *Notes sur la topographie de Rome au Moyen Age: VII. Les légendes chrétiennes de l'Aventin*, Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole de France de Rome (M.A.H.) vol. 10, (1890) p. 234, n. 2.

(5) S. Alexius is first mentioned in a document of 987, ed. A. MONACI, *Regesto dell'Abbazia di Sant'Alessio all'Aventino*, A.S.R. vol. 27 (1904) pp. 365-8, doc. 2.

(6) Leo of Ostia describes Benedict VII as a relative of Alberic of Rome, *Chronicon Casinense*, Bk. II, ch. 4, M.G.H.SS. vol. VII, p. 631. Even Dr. Gerstenberg, who treats this source with extreme caution,

Nevertheless, a Pope with less discrimination would have made two separate foundations, and thereby the fusion of Greek and Latin monastic piety, which was the singular glory of S. Alessio, would have been lost to the Church.

The Latin community of S. Alessio were trained in the Cluniac tradition which S. Odo had introduced in Rome. This is evident from their devotion to S. Benedict: (1) the monastery was dedicated to him, (2) and his Rule was used there. S. Bruno of Querfurt, who was professed at S. Alessio in the reign of Otto III, (2) gives this description of the life of the community in the year 990: *Graeci optimi veniunt, Latini similes militarunt. Superioribus ... pius Basilius, inferioribus magnus Benedictus dux sive rex erat.* (4)

Archbishop Sergius died on 11th November 981 at the age of seventy-four, having ruled the community for four years, and was buried in the cloister. (5) He was succeeded as abbot by Leo, who was also a Greek and who was a friend of S. Nilus of Calabria (6). Under his able guidance the full synthesis of Greek and Latin spirituality was achieved in the house, and it attracted men with very diverse spiritual gifts.

The most distinguished of these was S. Adalbert, Bishop of Prague, who in 989 left his unruly diocese in the company of his brother Gaudentius intending to make the pilgrimage to Jerusalem. While travelling though South Italy he visited S. Nilus at Valle-

---

admits that this passage is valid. O. GERSTENBERG, *Studien zur Geschichte des römischen Adels im Ausgange des 10 Jahrhunderts*, *Historische Vierteljahrschrift*, vol. 31 (1937) p. 4.

(1) As Dom Guy Ferrari has shown, the cult of S. Benedict was almost unknown in Rome before S. Odo worked there, *op. cit.*, pp. 379-407.

(2) This is recorded in Sergius' epitaph, ed. A. DEGRASSI, *op. cit.*, pl. 8, 9.

(3) Peter DAMIAN, *Vita S. Romualdi*, ch. 27, P.L. vol. 144, col. 977.

(4) *Vita S. Adalberti*, ch. 17, M.G.H.SS. vol. IV, p. 603. S. Bruno names four Greek and four Latin monks, and says that S. Adalbert formed a ninth in their midst. This does not imply that the community was very small, for S. Adalbert's brother Gaudentius was also a monk in the house at that time (JOHN CANAPARIUS, *Vita S. Adalberti*, ch. 16, M.G.H.SS. vol. IV, p. 588) but he is not named by S. Bruno. The eight monks recorded were evidently men distinguished for their spiritual gifts.

(5) His epitaph is edited A. DEGRASSI, *op. cit.*, pl. 8-9.

(6) John CANAPARIUS, *Vita S. Adalberti*, ch. 15, M.G.H.SS. vol. IV, p. 588.

luce, and the abbot dissuaded him from his journey, quoting the words of S. Jerome: *Non Hierosolimis venisse set, Hierosolimis bene vixisse, laudabile est.* (1) He then persuaded Adalbert to seek admission to a Roman monastery, and gave him a letter of introduction to the Abbot of S. Alessio. (2)

S. Adalbert shared S. Nilus' regard for the sanctity of the Roman community. With the Pope's consent, he and his brother were professed there on Holy Thursday 990, (3) and although in 992 he was compelled to return to his diocese by his metropolitan, Archbishop Willigis of Mayence, (4) he retained his affection and esteem for S. Alessio. When in 995 he was again driven from Bohemia by the political unrest, and by the deep-rooted paganism of his flock, which his academic interests and monastic piety did not equip him to combat, (5) he returned to Rome at once. His biographer, John Canaparius, who was a member of the community, (6) describes the joy with which Adalbert *dulcis Romae moenia revisit, et nave monasterii mutat pastoralia frena.* (7) The community was equally delighted to welcome him back, and Abbot Leo appointed him prior. (8)

S. Adalbert found among the Greek monks of S. Alessio, when he first came to live there, S. Gregory of Cassano. S. Gregory had been Abbot of S. Andrews at Cerchiara, and had sought asylum in Rome at the court of the Empress Theophano. The Empress founded the small monastery of S. Salvator near the Aventine, and placed Gregory in charge of the Greek community there. (9) The exact location of this house is not known, although

(1) S. Bruno, *Vita S. Adalberti*, ch. 13, M.G.H.SS. vol. IV, p. 601.

(2) John Canaparius, *Vita S. Adalberti*, ch. 15, M.G.H.SS. vol. IV, p. 558.

(3) Idem ch. 16, p. 588.

(4) Idem ch 18, p. 589.

(5) Idem chs. 19 & 20, pp. 589-90. The political situation in Bohemia during Adalbert's episcopate is described by F. Dvornik, *The Making of Central and Eastern Europe* (London 1949) pp. 95-135.

(6) He later became abbot of the house. His epitaph is ed. F. Nerini, *De templo et coenobio sanctorum Bonifacii et Alexii*, (Romae 1752) p. 144.

(7) *Vita S. Adalberti*, ch. 20, M.G.H.SS. vol. IV, p. 590.

(8) Idem: (abbas) *post se totis cohortibus fratrum praefecerat illum.*

(9) *Vita Gregorii Abbatis Porcetensis Posterior*, chs. 14, 16, M.G.H.SS. vol. XV, pp. 1195-6. Dr. Mathilde Uhlirz, *Jahrbücher des deutschen Reiches*, vol. II, p. 5, places this foundation in the winter of 982-3.

the monastery church should, perhaps, be identified with S. Salvator de Marmorata, recorded in the 1192 List of Cencius. (1)

S. Bruno of Querfurt headed his list of the Greek members of the S. Alessio community in the reign of Abbot Leo with *Gregorius abbas*. (2) Sackur identified this abbot with Gregory of Cassano, (3) and this does seem the most probable interpretation of this passage. S. Gregory was certainly still living in Rome in 990, for although the author of the *Vita Posterior* states that he was appointed Abbot of Burtscheid by Otto II, (4) it is unequivocally attested in reliable sources that the abbey was founded by Otto III. (5) Father Russo has signalled two manuscripts written in Rome in 992 as the work of S. Gregory; (6) and the criticism of Father Halkin, that this identification rests on insufficient evidence, (7) can scarcely be sustained when it is an established fact that the manuscripts were written in Greek in 992 by a scribe named Gregory, (8) and that Gregory of Cassano was praised for his skill as a calligrapher. (9) It is therefore probable that the small monastery of S. Salvator, which S. Gregory governed, was merged with the larger nearby community of S. Alessio, and that S. Gregory was living there when S. Adalbert was professed.

The sanctity of the S. Alessio community, which is sufficiently attested by the presence there of S. Adalbert and S. Gregory, and by the esteem in which S. Nilus held its abbot, soon attracted the liberality of all classes of Roman society. The Emperor Otto II

(1) Ed. C. Huelsen, *Le Chiese*, p. 12, no. 120. See also idem, p. 445, no. 25.

(2) *Vita S. Adalberti*, ch. 17, M.G.H.SS. vol. IV, p. 603.

(3) E. Sackur, *Die Cluniacenser* (Halle 1892) vol. I, p. 333.

(4) *Vita Gregorii Abbatis ... Posterior* ch. 22, M.G.H.SS. vol. XV, p. 1197.

(5) Diploma of Henry II of 21 Jan. 1018, M.G.H.Dipl. vol. III. p. 484, no. 380. *Brunwilarensis Monasterii Fundatorum Actus*, ch. 10, M.G.H.SS. vol. XIV, p. 131.

(6) F. Russo, *Vita Gregorii Abbatis: Postille e Deduzioni*, Boll. della Badia Greca di Grottaferrata, vol. 2 (1948) p. 201.

(7) *Analecta Bollandiana* vol. 66 (1948) p. 292.

(8) The codices in question are Vat. Urbinates Graeci 20 & 21. C. Stornajolo, *Codices Urbinates Graeci Bibliothecae Vaticanae* (Rome 1895).

(9) *Vita Prior*, ch. 4, M.G.H.SS. vol. XV, p. 1188.

confirmed the lands of the house, (1) and so did his son, Otto III. (2) Pope John XV (985-96) freed the community from the payment of various troublesome dues; (3) Pope Gregory V (996-999) gave them the right to half the tolls collected at the Porta S. Paolo, (4) and Pope Silvester II confirmed their title deeds. (5) Count Benedict and his wife the Senatrix Stephania, who was a member of the family of Theophylact, (6) gave land to the community, (7) as did the children of Demetrius Meliosi, the leader of the Imperialist party among the Roman nobility, (8) and Crescentius de Theodora, the instigator of the anti-Imperial rebellion of 974; (9) while the Vestararius Peter, and Stephen his brother, made S. Alessio the sole beneficiary in their wills. (10) As these donations suggest, the abbey was patronised by the members of all the political parties in Rome, and within twenty years of its foundation it had become one of the richest communities in the Duchy.

S. Alessio soon became famous as a centre of learning. The literary renaissance which developed there at the end of the tenth century was largely due to the presence of S. Adalbert. The Greek members of the community had been trained in the traditions of S. Nilus, in which spiritual reading and calligraphy played so important a part, but S. Adalbert had been educated in the cathedral schools of Magdeburg by Otricius, one of the greatest scholars

(1) His diploma has not survived, but it is mentioned in Otto III's diploma of 996, ed. A. MONACI, *op. cit.*, A.S.R. vol. 27 (1904) pp. 371-4, doc. 5.

(2) Idem.

(2) This also is recorded in Otto III's diploma.

(4) This also is recorded in Otto III's diploma.

(5) Ed. A. MONACI, *op. cit.*, loc. cit., pp. 363-5, doc. 1.

(6) Only women descended from the Senator Theophylact, the grandfather of Alberic of Rome and the ancestor of the house of Tusculum, used the title of Senatrix in the tenth century.

(7) Ed. A. MONACI, *op. cit.*, loc. cit., pp. 368-9, doc. 3.

(8) Idem pp. 365-8, doc. 2. Demetrius had taken a leading part at the Imperialist Synod of 963, LIUTPRAND of Cremona, *Historia Ottonis* ch. 9, Ed. J. Becker, M.G.H.SS. Rerum Germanicarum in usum scholarum (Hannoverae et Lipsiae 1915) p. 166.

(9) L. P. vol. II, p. 255. His donation is recorded in his epitaph, ed. F. NERINI, *op. cit.*, p. 84. His epitaph is discussed by A. SILVAGNI, *Note d'epigrafia medievale: III Osservazioni su due epigrafi del secolo X*, A.S.R. vol. 32 (1909) pp. 460-1.

(10) This is recorded in Otto III' s diploma.

of the Ottonian era, [1] and through him the secular learning of the German cathedral schools became known in Rome.

Strangely enough, the Bishop of Prague was welcomed at S. Alessio because he was believed to be an able preacher, [2] although that might have been considered an unnecessary accomplishment in a community which already numbered among its members Leo Simplex, *psalmorum amicus et semper praedicare paratus* ( ). The text of one sermon which Adalbert preached in Rome is extant [4] and this does not justify his reputation, for, as Professor Dvornik has observed: " Delivered in honour of S. Alexius, it follows almost word for word a homily by S. Bede, though one passage shows that the bishop did have original ideas of his own " [5].

Yet although S. Adalbert may not have been an original thinker he was a good scholar, and he had received a thorough grounding in the Latin classics. While he was living at S. Alessio he communicated his enthusiasm for the pagan Latin poets to some members of the community, and among them was his biographer, John Canaparius, who became third abbot of the house. [6]. In the *Life of S. Adalbert* which John Canaparius wrote citations from the Bible and the Rule of S. Benedict are mixed with quotations from Horace and the Eclogues and the Aeneid of Virgil. [7]

The tradition of learning at S. Alessio is in many ways reminiscent of the Christian humanism of the Schools of Chartres in the eleventh century. Abbot John wrote of S. Adalbert: *saecularis philosophiae sat scientissimus erat, novimus omnes. Quem Dominus, credo, ad hoc humanae philosophiae studere voluit, ut post divinae sapientiae montes faciliore gressu scandere posset.* [8]

(1) John CANAPARIUS, *Vita S. Adalberti*, ch. 3, M.G.H.SS. vol. IV, p. 582.

(2) Idem, ch. 12, pp. 585-6.

(3) S. BRUNO, *Vita S. Adalberti*, ch. 17, M.G.H.SS. vol. IV, p. 603.

(4) Ed. H. G. VOIGT, *Adalbert von Prag* (Berlin 1898) pp. 358-65.

(5) F. DVORNIK, *The Making of Central and Eastern Europe*, p. 101, n. 10.

(6) His epitaph is ed. F. NERINI, *op. cit.*, p. 144.

(7) Waitz has identified these quotations in his edition of the work. M.G.H.SS. vol. IV, pp. 581-95.

(8) *Vita S. Adalberti* ch. 5, M.G.H.SS. vol. IV, p. 583.

The virtues which were engendered in the cloisters of S. Alessio were put to severe tests in the outside world. Abbot Leo was employed in the difficult mission of representing papal interests at the Council of Rheims. (1) There was a strong body of anti-papal bishops at that council, whose spokesman was Arnulf of Orleans, (2) and the presence of a Greek legate was a salutary reminder to them that they formed only part of the Catholic Church; that their piety was not the only kind which the Church comprehended; and that the monastic disciplines of Cluny and Gorze were not the only valid expressions of the coenobitic life.

It is also possible that Leo was sent on a legation to England. A letter of John XV, which exists only in an early eleventh century manuscript, states that the Pope had sent *Leo episcopus ... s. Trevirensis ecclesiae* as his legate to England. (3) Egbert and Ludolf were Bishops of Trèves in John XV's reign, (4) and it is therefore possible that, as its editor suggests, this text refers to Leo, Abbot of S. Alessio Rome, who is known to have been employed as legate in France at that time. (5)

When, in 999, Gerbert, Archbishop of Ravenna, became Pope as Silvester II, Abbot Leo succeeded to his see. (6) He remained a welcome visitor at the court of Otto III in Rome, (7) but he held his new office for only two years, for in 1001 he was forced by ill-health to retire. (8)

(1) Abbot Leo is often referred to as papal legate in the account of the synods which were convened between 991 and 995 to regulate the succession to the see of Rheims. A. OLLERIS, *Oeuvres de Gerbert* (Paris 1867) pp. 173-256. In one passage he is given his full title of Abbot of S. Boniface Rome. Idem p. 245.

(2) His denunciation of the Holy See is recorded by GERBERT, *Acta Concilii Remensis*, ed. A. OLLERIS, *op. cit.*, pp. 204 ff.

(3) Ed. W. STUBBS, *Memorials of S. Dunstan*, (London 1874) pp. 397-8. See also *English Historical Documents 500-1042*, ed. D. WHITELOCK, (London 1955) pp. 823-4.

(4) B. GAMS, *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae* (Ratisbonae 1873) p. 318.

(5) W. STUBBS, *op. cit.*, p. 397, n. 3.

(6) This has been established by Dr. Mathilde UHLIRZ, *op. cit.*, p. 296.

(7) He assisted at a placitum there in 999. BALZANI, U.-GIORGI, I., *Il Regesto di Farfa di Gregorio di Catino*, 5 vols., (Roma 1879-1919) (Reg. Farf.) vol. III, p. 151, doc. 437.

(8) S. Peter DAMIAN, *De abdicatione episcopatus*, ch. 11, P.L. vol. 145 col. 442.

Because of their relations with S. Adalbert the S. Alessio community became interested in the work of the Slavonic missions. After his return to Prague in 992 S. Adalbert founded a monastery at Bresnov, which he dedicated to SS. Benedict, Boniface and Alexius as a mark of his friendship for and esteem of the Roman community. (1) When Otto III and Silvester II sought a centre in Rome at which to train priests for the Slavonic mission, it was naturally S. Alessio which they chose, for in addition to its connections with the diocese of Prague, the Roman monastery had the advantage of being a community of dual Greek and Latin observance.

Recent research has emphasised the contribution which was made to the conversion of the Slavs by the disciples of SS. Cyril and Methodius in the century which followed the collapse of the Moravian mission. (2) The work of the Apostles of the Slavs had not been forgotten in Rome, where they were represented in votive paintings in the church of S. Clemente in the eleventh century. (3) The Emperor and his advisers cannot, therefore, have been unaware of the strong tradition of Greek Christianity in Slavonic lands, and this would have formed an additional reason for training mission-priests in a community in which a sympathetic understanding of the Greek rite was of obligation.

Before this scheme was implemented S. Adalbert had left the community. In 996 Willigis of Mayence had once more insisted that Adalbert should resume his pastoral duties, and when the Duke of Bohemia refused to allow him to return to Prague, Adalbert received permission from Pope Gregory V to work as a missionary bishop among the heathen. (4) On 23rd April 997 he was

(1) Pope John XV in 993 issued a privilege in favour of this house. P.L. vol. 137, cols. 847-8. This bull exists only in a twelfth century copy, but despite certain irregularities in the transcription (such as the use of the term *Ordinis s. Benedicti*) the formula is correct, and there is no reason to dispute its validity.

(2) E.g. The study of Miss C. Lanckorowska, *Le vestigia del rito Cirillo-Mettodiano in Polonia*, Antemurale vol. I (1952) pp. 13 ff.

(3) The best survey of the excavations at S. Clemente is that of Dr. F. Krautheimer, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae* (Vatican City 1937) vol. I, pp. 118-36, who dates the frescoes representing SS. Cyril and Methodius to the late eleventh century.

(4) John Canaparius, *Vita S. Adalberti*, ch. 22, M.G.H.SS. vol. IV, p. 591.

martyred by the pagan Prussians whom he was seeking to convert. (1) When the news of his death reached Rome Otto III built a church in his honour on the Tiber Island, which was consecrated in about the year 1000 by the Bishop of Porto. (2) The church was built on land belonging to the S. Alessio community, (3) and in that way the abbey was associated with the cult of its most eminent son.

S. Adalbert's brother Gaudentius, who had left Rome with the bishop in 996, (4) returned to the city in the autumn of 999. (5) Pope Silvester II consecrated him metropolitan Archbishop of Gnesen, (6) and in the following year he took up his duties, which involved the organisation of the newly established Polish province, and the completion of the evangelisation of Poland. (7)

At about this time, S. Bruno of Querfurt, who was a distant relative of Otto III's, and who had come to Rome as an Imperial chaplain, felt a vocation for the Slavonic mission and entered S. Alessio to receive the necessary training. (8) He later was consecrated Archbishop *in partibus*, and after an apostolate of many years among the pagan peoples of East Europe, died a martyr's death and was raised to the altars. (9)

The influence of S. Alessio was thus extended throughout Latin Christendom; it reached France, and perhaps England also, through the legations of Abbot Leo; it was felt in Lombardy when Leo became Archbishop of Ravenna; through the activities of

(1) Idem ch. 30, p. 595.

(2) The church is now known as S. Bartolomeo all'Isola. The foundation is recorded in a bull of Leo IX, ed. P.L. vol. 143, cols. 601-2. See also E. MÂLE, *Rome et ses vieilles églises* (Paris 1942) pp. 139-40.

(3) Their title deed to this property is ed. A. MONACI, *op. cit.*, loc. cit., pp. 365-8, doc. 2.

(4) John CANAPARIUS, *Vita S. Adalberti*, ch. 28, M.G.H.SS. vol. IV, p. 593.

(5) Professor Dvornik, who believes that he came as ambassador of Boleslas I of Poland, discusses Gaudentius' movements in the intervening years. *The Making of Central and Eastern Europe*, pp. 143 ff.

(6) In a diploma of 999 he appears as *Archiaepiscopus s. Adalberti*, *Reg. Farf.* vol. III, p. 151, doc. 437.

(7) F. DVORNIK, *op. cit.*, pp. 142-8.

(8) S. Peter DAMIAN, *Vita S. Romualdi*, ch. 27, P.L. vol. 144, col. 977.

(9) His work is described by H. G. VOIGT, *Brun von Querfurt, Mönch, Eremit, Erzbischof der Heiden und Märtyrer*, (Stuttgart 1907).

S. Adalbert, S. Bruno and Archbishop Gaudentius it became diffused throughout central and eastern Europe; and it affected even the German kingdom, where S. Gregory of Cassano became first Abbot of Burtscheid in the reign of Otto III. (1)

Only an exceptionally gifted community could provide the Church with two archbishops in the space of ten years, (2) and only a spiritually distinguished house could produce three saints in the same period of time. (3) There is no doubt that the spiritual preeminence which S. Alessio attained in Rome and throughout Western Europe within a few years of its foundation was made possible by the fruitful interaction of Greek and Latin ascetic disciplines in the house.

This experiment, which was so beneficial to the whole Church, was not repeated, for after the beginning of the eleventh century the Greek monasteries of Rome began to decline. In 1004 S. Nilus and his disciples came to live in the Duchy, and Count Gregory of Tusculum, who had become acquainted with Greek monasticism while he was lay-rector of the *monasterium Renati* in the reign of Benedict VII, (4) built for them the Abbey of Grottaferrata in the Alban Hills. (5) This was the last Greek monastery to be founded in the Duchy in the early Middle Ages. Shortly after this time, in the reign of Benedict VIII (1012-24), the Normans began their career in South Italy (6) and, as their depredations grew worse, communications between Rome and Byzantine South Italy, the chief recruiting-ground for the Greek monasteries of Rome, became hazardous. When at the end of the century order was restored in those regions, Count Roger I of Sicily and his successors dissuaded their Greek Christian subjects from emigrating by building and endowing Greek monasteries in their own kingdom (7).

(1) This is recorded in a diploma of 6th Feb. 1000, which relates that S. Gregory had died. M.G.H.Dipl. vol. II, p. 777, no. 348.

(2) Leo, Archbishop of Ravenna, and Gaudentius Archbishop of Gnesen.

(3) S. Adalbert of Prague, S. Bruno of Querfurt, S. Gregory of Cassano

(4) R.S. pp. 155-6, doc. 109.

(5) *Vita S. Nili*, ch. 96 AA. SS. Sep. vol. VII, p. 317.

(6) E. JORANSEN, *The Inception and Career of the Normans in Italy: Legend and History*, *Speculum* vol. 23 (1948) pp. 353-96.

(7) Lynn WHITE Jr., *Latin Monasticism in Norman Sicily*, (Cambridge, Mass. 1938) pp. 38-47.

For some time after Greek immigration to Rome had ceased Greek influence in the city remained strong. S. Bartholomeus the Young, a disciple of S. Nilus, who later became Abbot of Grottaferrata, was one of the chief advisers of Pope Benedict IX (1032-44). (1) But the lack of new vocations began to be felt by the mid-eleventh century, and the Greek abbeys declined. By 1081 S. Anastasius Tre Fontane, once the second most important monastery in Rome, (2) was abandoned, and Pope Gregory VII gave the derelict buildings to the S. Paul's community. (3)

Other Greek monasteries passed to Latin observance, although, for reasons already stated, it is often impossible to determine exactly when the transition occurred. (4) It is nevertheless significant that after the abdication of Benedict IX (1032-44) the only Greek Abbot who appears among the Pope's advisers is the Abbot of Grottaferrata, and this suggests that that was the only Greek monastery remaining in the Duchy of Rome.

It was singularly unfortunate that the decline of Greek monasticism in Rome should have coincided with the deterioration in relations between the Holy See and the Eastern Churches which began with the Caerularian controversy and became progressively worse until the fourth Crusade. Greek interpretations of the Catholic faith were no longer familiar to the people of Rome, from whom the officials of the Curia were recruited; nor were Greek abbots able to take their places among the Pope's advisers. For this reason the Hildebrandine Papacy became increasingly identified with the interests of the Latin Church, and the wider oecumenical responsibilities of the papal office were often minimised, though never completely disregarded.

The spiritual renaissance in Rome during the second half of the tenth century, which was centred on the S. Alessio community, and in which Greek ascetic disciplines played so important a part,

(1) E.g. He is named first among the assessors present at a placitum held by the Pope's brother, Gregory II of Tusculum, in 1043. A. MONACI, *op. cit.*, loc. cit., pp. 374-6, doc. 6.

(2) L.P. vol. II, p. 22.

(3) B. TRIFONE, *Le carte del monastero di San Paolo di Roma dal secolo XI al XV*, A.S.R. vol. 31 (1908) p. 279.

(4) Pope Lucius II gave S. Saba to the Abbot of Cluny in 1145. P.L. vol. 139, cols. 931-2.

had a profound and lasting influence on the religious thought of Western Europe. In the words of Dom Nicolas Huyghebaert: [1] *Par eux* (S. Gregory of Cassano, and other Greek monks living in North Europe) *s'infiltre petit à petit dans nos froides régions occidentales ce qu'un mystique liégeois, Guillaume de Saint-Thierry, allait appeler un jour « la lumière orientale. »* [2] The working of the leaven of Greek ascetic thought in the mass of Latin monastic traditions became apparent in the late eleventh and early twelfth centuries with the rise of the Carthusian and Cistercian Orders.

BERNARD HAMILTON

(1) *Moines et Clercs Italiens en Lotharingie (VII-XII Siècle), Extrait des Annales du Congrès Archéologique et Historique de Tournai,* 1949, p. 17.

(2) *Oeuvres Complètes de Saint Bernard* ed. and trans. l'Abbé CHARPENTIER (Paris 1873), vol. V, p. 325.

Due date della vita di Taziano

Per lo studioso della vita e dell'opera di Taziano, è problema di primaria importanza segnare la data del suo scritto superstite, il *Discorso ai Greci*. Raggiungere questo obiettivo significa poter trarre illazioni sull'epoca approssimativa della conversione di Taziano al Cristianesimo e dedurne quindi prove convincenti persino per la valutazione dottrinaria e teologica dello scritto. Ci proponiamo per ora di stabilire due date: l'anno di composizione del Discorso e, conseguentemente, l'epoca approssimativa della conversione dell'intransigente polemista.

La prima domanda che ovviamente ci poniamo è questa: dove risiedeva Taziano quando compose o pronunziò il suo Discorso? « È difficile a determinarsi, ma, almeno in un punto, si ha una certezza negativa: si può tenere per dimostrato che Taziano non era più a Roma ». Così il Puech [1]. Per provare ciò, egli, rifacendosi alle prove del Maran [2], rileva come Taziano, nel capitolo XXXV, I, asserisca: « *ταῦτα μὲν οὖν οὐ παρ' ἄλλου μαθὼν ἐξεθέμην, πολλὴν δὲ ἐπιφοιτήσας γῆν καὶ τοῦτο μὲν σοφιστεύσας τὰ ὑμέτερα, τοῦτο δὲ τέχναις καὶ ἐπινοίαις ἐγκυρήσας πολλαῖς, ἔσχατον δὲ τῇ Ῥωμαίων ἐνδιατρίψας πόλει καὶ τὰς ἀφ' ὑμῶν ὡς αὐτοὺς ἀνακομισθείσας ἀνδριάντων ποικιλίας καταμαθών* ». (Io vi ho esposto questi miei pensieri che non appresi da un altro, ma dai miei viaggi attraverso tanti paesi dove attesi ad insegnare le vostre dottrine e, nello stesso tempo, mi trovai di fronte a molte discipline ed invenzioni ed in ultimo dal mio soggiorno nella città dei Romani dove ho visto le varie statue trasportate dalle vostre città nella loro).

Da questo passo dunque il Puech deduce che Taziano aveva lasciato Roma: « nous ne voyons clairement qu'une chose: c'est

---

(1) Aimé PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, (Paris, 1903), p. 6.

(2) Dom MARAN, P.G. VI, P. III, cap. XII.

que Tatien avait quitté Rome » [1]. Perchè questo passo sta tanto a cuore al Puech? Il motivo è semplice. Se si dà per certo che Taziano ha composto il suo Discorso fuori di Roma e, d'altra parte, si ammette che egli abbandonò Roma il 171, si stabilisce, come immediata conseguenza, il *terminus post quem* della data di composizione del Discorso che cadrebbe così, dopo diversi anni dalla sua conversione, il 171, secondo l'opinione del Puech [2].

Esaminiamo ora il passo e vediamo se il commento sintattico che ne fa il Puech abbia per noi carattere probativo.

L'illustre ellenista, analizzando il participio aoristo *διατρίψας* ne deduce che « il doit indiquer, comme par les autres participes qui precèdent, un événement de sa vie antérieure » [3]. La parola poi *ἔσχατον*, continua il Puech, « nous apprend de plus qu'il vient de quitter Rome assez récemment, ou du moins, qu'il n'a, dans l'intervalle, fait aucune résidence prolongée ailleurs » [4].

A me pare invece che non si possa affermare con certezza, « sans replique » [5], quanto dice il Puech nella sua analisi sintattica. Ciò che egli asserisce ha valore solo di ipotesi giacchè, analizzando il testo, mi pare che il participio aoristo possa benissimo tradursi « soggiornando » e non, obbligatoriamente, « dopo aver soggiornato ». Infatti, pur ammettendo che i participi aoristi precedenti *ἐπιφοιτήσας*, *σοφιστεύσας*, *ἐγκυρήσας* siano da considerare con valore diacronico indicando anteriorità nel tempo, invece il participio *διατρίψας* può considerarsi sincronico, ossia indicante non già il rapporto temporale, ma solo la qualità dell'azione.

Insomma esso dovrebbe tradursi « trovatomi a vivere » volendo indicare solo l'inizio del soggiorno a Roma senza determinare se questo duri ancora o sia finito. La parola *ἔσχατον* poi è complementare delle correlative *τοῦτο μὲν* ... *τοῦτο δὲ* e non indica altro che un rapporto di numerazione come per dire « in terzo luogo »

---

(1) PUECH, *op. cit.*, p. 8.

(2) Il Puech infatti, accedendo alla testimonianza di Eusebio (*Chronicon*, a. Abr. 2191) ed a quella di Epifanio (I, 3,46), pensa che Taziano abbia fondato nel 172 la scuola eretica in Mesopotamia ed abbia lasciato Roma nel 171 oppure nel 170. Di qui egli afferma: « c'est donc en 171 approximativement que se placerait la composition du Discours aux Grecs » (*op. cit.*, p. 96 ss.).

(3) Ibid., p. 6.

(4) Ibid., p. 6.

(5) Ibid., p. 6.

così come troviamo in Cicerone (primum ... deinde ... postremo). Quindi il senso del periodo è questo: « la mia dottrina si basa sull'esperienza che ho fatto in primo luogo attraverso i miei viaggi, in secondo luogo insegnando, in terzo luogo infine attraverso il soggiorno romano ». Nè deve fare impressione l'espressione *ἀφ'ὑμῶν ὡς αὐτούς*, giacchè Taziano, dirigendosi ai Greci, deve necessariamente considerare i Romani come terze persone: non si tratta di distanza spaziale ma solo di distanza spirituale. Sicchè il primo argomento caro al Puech non prova nulla con certezza.

L'altro argomento è desunto dal capitolo XIX, 1 dove Taziano, parlando di Crescente, usa l'espressione *ὁ ἐννεοττεύσας τῇ μεγάλῃ πόλει* simile a quella che usa nel capitolo XXXV, 1 *τῇ Ῥωμαίων πόλει* e questa espressione, sempre secondo il Puech, « rend assez vraisemblable qu'il n'y résidait plus » (1). Ma anche questo argomento, quale valore probativo può avere? Lo stesso Puech (2) dice: « il faut attacher moins d'importance aux expressions *αὐτοὺς*, *τῇ Ῥωμαίων πόλει*, *τῇ μεγάλῃ πόλει* pour désigner Rome et les Romains ». Se dunque non è certo che Taziano abbia scritto il suo Discorso fuori di Roma ne viene di conseguenza che neppure è certo che l'abbia scritto dopo il 172-73.

Del resto, ammettiamo che il Puech abbia ragione e Taziano abbia scritto il Discorso fuori di Roma: rimane sempre da provare che Taziano l'abbia scritto dopo la partenza da quella città. Non potrebbe essere che Taziano, come del resto vuole lo Harnack d'accordo con lo Zahn (3), abbia abbandonato Roma e vi sia tornato dopo un certo tempo di assenza durante la quale avrebbe potuto comporre il Discorso? Il Puech a questo punto (4) è costretto ad ammettere che l'ipotesi, anche se priva di dati, non sarebbe da rigettarsi se si riuscisse a provare che il Discorso è stato composto verso il 155 all'incirca.

Ma a questa mia ipotesi potrebbe farsi un'altra obiezione: Taziano abbandonò definitivamente Roma dopo la morte del suo maestro Giustino (5). Ora nel Discorso c'è un'espressione che,

---

(1) Ibid., p. 6.

(2) Ibid., p. 6.

(3) HARNACK, *Altch. Lit.*, II, Leipzig, 1897-1904, p. 288.

(4) PUECH, *op. cit.*, p. 8.

(5) Così sembra doversi ricavare da quanto dice Ireneo (in Eusebio *H. E.* IV, 29,1); S. Girolamo (*in Chron. Euseb. a. Abr.* 2191); Epifanio (I, 3, 46).

secondo il Puech ed altri, rivelerebbe che Giustino era già morto. Dunque Taziano scriveva il Discorso dopo la morte di Giustino e, di conseguenza, era andato via definitivamente da Roma. L'espressione la troviamo nel capitolo XVIII, 16, *ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστῖνος ὀρθῶς ἐξεφώνησεν*. Questa espressione, dice il Puech, « semble bien indiquer qu'il entend parler d'un mort illustre » (1).

Ma possiamo risolvere anche questa obiezione. Anzitutto dobbiamo osservare che l'espressione di Taziano si riferisce ad un paragone che Giustino avrebbe fatto fra i demoni ed i ladri. Ora questo paragone non si trova fra gli scritti pervenutici di Giustino. Dobbiamo perciò dire che probabilmente esso apparteneva a qualche lezione di cui Taziano era stato uditore e lo ricordava come uno dei tanti insegnamenti del suo maestro. In questo caso si scorge chiaramente come l'espressione equivalga non già ad un ricordo che il discepolo aveva del maestro morto, bensì ad un cenno affettuoso e riverente per cosa menzionata dal maestro tuttora vivente. Non abbiamo forse anche noi, nella nostra lingua, frasi equivalenti come « quel sant'uomo », « il famoso scienziato », ecc. e che riferiamo a persone viventi? L'aoristo dunque *ἐξεφώνησεν* si spiega col fatto che il pensiero citato non appartiene agli scritti di Giustino e quindi non può riferirsi al presente ma solo al passato come di una cosa detta una volta e di cui rimane solo il ricordo. L'uso poi dell'articolo e dell'aggettivo si spiega tenendo presente che l'articolo, in greco, si unisce ai nomi propri specialmente quando si vuole evitare il tono confidenziale e si pronunzia il nome con riverenza, così come pare che si comporti Taziano nel pronunziare il nome del suo maestro. Del resto a conferma di quanto abbiamo detto — e cioè che Giustino non era ancora morto — sta il fatto che nel Discorso Taziano non accenna minimamente al martirio del suo maestro. Eppure il c. XIX sarebbe stato un'ottima occasione per parlarne. Parlando infatti sul disprezzo della morte, Taziano contrappone la concezione cristiana a quella pagana. I filosofi pagani tentano di disprezzarla, ma di fatto hanno paura. Crescente infatti (2) « sebbene consigliasse il disprezzo della morte, la temeva egli stesso a tal punto di far di tutto per gettare me e

---

(1) PUECH, *op. cit.*, p. 9.
(2) *Discorso*, XIX, 3.

Giustino nelle grinfie della morte come se questa fosse un danno » ([1]). Neppure è da lodare, dice Taziano, il disprezzo della morte come Anassarco il quale accettò la morte « διὰ τὴν ἀνθρωπίνην δοξομανίαν » (XIX, 9); ma bisogna disprezzare la morte « Χάριν δὲ τῆς τοῦ Θεοῦ γνώσεως » (XIX, 10). A questo punto, se Giustino avesse già subito il martirio, non andava forse ben contrapposto all'esempio tronfio di Crescente e di Anassarco quello di Giustino che subì il martirio per la fede? Mi pare una deduzione più che logica. Ma Taziano non ne parla neppure con un accenno: segno evidente che Giustino non aveva affrontato ancora il supremo sacrificio.

Del resto, a parte questa considerazione, la migliore conferma che Giustino non aveva ancora subíto il martirio ce la dà proprio l'infinito πραγματεύσασθαι retto dalla congiunzione consecutiva ὡς: « οὕτως αὐτὸς ἐδεδίει τὸν θάνατον ὡς καὶ 'Ιουστίνον καθάπερ καὶ ἐμὲ ὡς κακῷ τῷ θανάτῳ περιβαλεῖν πραγματεύσασθαι ». (XIX, 3).

Infatti, nella proposizione consecutiva si usa l'infinito retto dalle congiunzioni ὥστε oppure ὡς (frequente quest'ultima nella κοινή), quando si tratta di una consecutiva soggettiva, ossia di una conseguenza che non è avvenuta realmente ma è solo concepita dallo scrittore. È proprio il caso nostro, in cui Taziano mette in rilievo che le macchinazioni di Crescente avrebbero potuto raggiungere lo scopo di far morire Giustino, ma di fatto non lo raggiunsero. Rimane perciò provato che, all'atto dello scrivere il Discorso, Giustino non era ancora morto nè Taziano aveva lasciato ancora definitivamente Roma. Sappiamo infatti che Taziano andò via da Roma proprio quando, morto Giustino, cominciò gradualmente a scivolare nell'eresia. Sapendo, d'altra parte, che Giustino subì il martirio sotto il prefetto Giunio Rustico (163-67) ([2]), dobbiamo ammettere che la stesura del Discorso è anteriore a questo periodo.

Noi crediamo però che occorra anticipare ancora di più la sua data di composizione, giacchè sosteniamo che Taziano l'ha scritto poco dopo la sua conversione.

Il passo che maggiormente mi convince è quello del Discorso (XXXV, 15): « τί γὰρ χαλεπὸν ἀνθρώπους πεφηνότας ἀμαθεῖς ὑπὸ ἀνθρώπου νῦν ὁμοιοπαθοῦς συνελέγχεσθαι » (qual meraviglia

---

([1]) Leggo ὡς κακῷ col. cod. Mutinensis III D 7, discontandomi dallo Schwartz.

([2]) Secondo Hubik, *Die Apol. des hl. Iustinus* (Vienna, 1912) p. 286 ss. precisamente il 166.

infatti che uomini segnatamente ignoranti vengano rimproverati da un uomo che fino a poco fa era anch'egli ignorante?). Insomma: non deve meravigliare che un pagano venga istruito da un ex pagano giacchè egli non lo è più. Se Taziano si fosse convertito da parecchio, c'era forse bisogno di mettere in rilievo di non essere più pagano? Taziano invece sente quasi la necessità di prevenire l'obiezione rivoltagli dai suoi amici: anche tu sei pagano; con quale coraggio osi presumere di essere nostro maestro? e Taziano risponde: « *τί δὲ καὶ ἄτοπον κατὰ τὸν οἰκεῖον ὑμῶν σοφιστὴν γηράσκειν ἀεὶ πάντα διδασκομένους* » (XXXV, 17) (« che c'è di strano, secondo quanto dice uno dei vostri sapienti, che invecchiando si apprendano sempre cose nuove? »). Taziano ha imparato cose nuove; è cristiano e ci tiene a dichiararlo. Sebbene sia intercorso poco tempo da quando militava nelle file dei suoi amici pagani, è tuttavia in grado di poterli istruire e rimproverarli, perchè sono rimasti ancora nell'errore. Dobbiamo però dire che il passo in questione è interpretato dai critici in maniera differente. Infatti se il *νῦν* si riferisce a *ὁμοιοπαθοῦς* si ha il senso che noi abbiamo ammesso. Se invece il *νῦν* si unisce al verbo « *συνελέγχεσθαι* », come fa il Puech, allora bisogna tradurre con lo stesso: « qu'y a-t-il de mal à ce que des hommes dont l'ignorance s'est révélée soient maintenant réfutés par un homme qui est leur semblable » (1).

Così pure pensa lo Schwartz che asserisce: « *νῦν* » ad « *συνελέγχεσθαι* » referatur necesse est, etsi hiatus causa ante *ὁμοιοπαθοῦς* collocatum est » (2). Dunque anche lo Schwartz ammette che il *νῦν* in questione, così come è collocato, dovrebbe riferirsi all'aggettivo e non al verbo. Per poterlo riferire ad esso, lo Schwartz ha dovuto ricorrere all'iato. Ma è questa una ragione persuasiva? Direi di sì, se non trovassi nello stesso Discorso molti casi in cui Taziano avrebbe potuto evitare l'iato con facilità e senza equivocare il senso della frase, eppure non lo ha fatto. Perchè dunque Taziano avrebbe dovuto evitare l'iato proprio in questo caso, ricorrendo ad una trasposizione di parole che doveva poi ovviamente cambiare il senso o prestarsi ad un equivoco? Rimane quindi da concludere che la traduzione indicata da noi è la più esatta e,

---

(1) PUECH, *op. cit.*, p. 154.

(2) E. SCHWARTZ, *Tatiani oratio ad Graecos* (= *Texte und Untersuchungen zur Gesch. d. altch. Lit.*) (Leipzig, 1888), index Graecus p. 91.

come tale, ci offre un valido argomento per la nostra tesi. Taziano cioè, quando scriveva il Discorso, si era convertito da poco.

Non ci fa difficoltà l'altro argomento desunto dalla evidente solidità di dottrina che ostenta Taziano e che proverebbe, secondo il Puech, che Taziano « n'est plus un neophite » (1). Egli, sempre secondo il Puech, si dimostra « un maître, qui, profitant de l'enseignement de Justin, en disciple indépendant et préoccupé, sans doute plus que de raison, d'affirmer son originalité, a eu besoin d'un certain temps pour parvenir à la maîtrise dont il fait preuve » (2). Dello stesso parere appare l'Ubaldi, secondo il quale lo scritto di Taziano mostra una meditata elaborazione filosofica della dottrina cristiana sì da richiedere che sia passato lungo tempo dopo la conversione dell'autore (3). A me pare invece che lo scritto risenta di una poco approfondita analisi della dottrina cristiana. Del resto lo stesso Ubaldi parla d'una « incertezza del pensiero filosofico e teologico cristiano, che ancora cerca la formula verbale giusta e precisa » (4).

Inoltre un'analisi psicologica del testo porta a pensare che l'entusiasmo ed il sentimento, che pervadono tutto lo scritto, siano manifestazioni piuttosto del neofita che del cristiano maturo; rilevino cioè piuttosto l'inizio della conversione che non gli anni di maturità spirituale. « Il Discorso di Taziano infatti, dice l'Ubaldi, è un'esplosione d'ira. L'atteggiamento dello scrittore è quello di uno che duelli e duelli con passione...; i punti che Taziano confuta, in questa spontanea esplosione dell'anima sua davanti al paganesimo greco, non li va a cercare, sono quelli che più si oppongono alle sue convinzioni ed al suo stato di lotta e, per semplice associazione psicologica ora di affinità ora di contrasto, si presentano al suo spirito insieme col pensiero dominante » (5). Il tono polemico è la prerogativa del Discorso in quanto lo anima dall'inizio alla fine. Esso infatti è un'apologia del Cristianesimo molto differente, per lo spirito e il tono, da quella del maestro di Taziano, Giustino. Taziano ha il gusto di combattere, di criticare e, per giunta, aspramente, tutto il patrimonio della cultura greco-romana.

---

(1) PUECH, *op. cit.*, p. 91.
(2) Ibid., p. 91.
(3) Paolo UBALDI, *Il Discorso ai Greci* (Torino, 1921).
(4) PUECH, *op. cit.*, p. XV.
(5) Ibid., p. XVI.

« Mentre in altri apologeti la polemica è usata come un'arma necessaria per la difesa, talvolta a malincuore, come quanto Atenagora dichiara che non è suo proposito biasimare gli idoli, Taziano è un polemista nato, che non saprebbe esporre e dimostrare un fatto o una verità se non scagliandosi contro gli avversari » (1).

Perchè, ci domandiamo, questo tono aspro e crudo di polemica ad oltranza? Perchè questo accanimento contro ciò che è stato il pane quotidiano della sua educazione? Perchè questo assalto spietato e senza risparmio a quella che era stata la sua educazione giovanile? Se poniamo la composizione del Discorso all'inizio della conversione, mi pare di trovare una soluzione a questi interrogativi. Infatti, solo all'inizio della conversione, pur ammettendo che essa sia stata preparata da una lunga crisi di coscienza, possiamo giustificare la posizione di reazione integrale a tutto il passato. Ciò lo riscontriamo, in genere, in tutte le conversioni, sia in quelle d'ordine spirituale, sia in quelle d'ordine politico o di altra natura. Difficilmente, all'inizio, si riesce a trovare un punto d'accordo fra il passato ed il presente: generalmente, viene rotto ogni ponte sì da non permettere un amalgama dei due momenti. È dopo un certo numero d'anni che si comincia a ripensare, a ridimensionare ed a conciliare infine il presente col passato; è il periodo di assestamento che, come nell'ordine fisico, così, mi pare, debba necessariamente verificarsi nell'ordine morale o psicologico. Taziano perciò, molto probabilmente, ha iniziato a comporre il suo Discorso subito dopo la conversione ed ha voluto dare quasi un omaggio e, nello stesso tempo, una garanzia della sua fede ai Cristiani. Era infatti quasi di prammatica che il neo-convertito desse una prova di fede attraverso uno scritto, qualora si fosse segnalato già precedentemente, da pagano, in campo letterario. Questo fenomeno lo riscontriamo nella vita di quasi tutti gli scrittori ecclesiastici dei primi secoli dopo la loro conversione. Era quindi evidente che lo scritto di Taziano risentisse della formazione pagana precedente e perciò il pensiero non scaturisse chiaro ed esatto dommaticamente, ma rasentasse l'errore. In esso infatti, insieme ad una dottrina più o meno sicura, troviamo tracce di pensiero poco ortodosso e che hanno fatto pensare, addirittura, che Taziano avesse composto il Discorso dopo la rottura con la Chiesa, precisamente dopo essere

(1) Michele PELLEGRINO, *Gli Apologeti greci del II secolo* (Roma, 1947), p. 100.

scivolato nello gnosticismo. Questa incertezza dottrinale invece, anzichè farci difficoltà, facilita la nostra tesi e ci orienta verso la certezza che Taziano abbia scritto il Discorso subito dopo la conversione, quando il pensiero cristiano non era ancora ben chiaro e le tenebre del paganesimo offuscavano la luce della Grazia divina.

Se perciò Taziano scrisse subito dopo la sua conversione, siamo in grado di determinarne il tempo? Certo, colla scarsezza dei dati biografici a nostra disposizione, è quasi impossibile puntualizzare l'anno preciso. Ma se ciò è difficile, penso che si possa riuscire a determinare almeno un ristretto periodo. È quello che immediatamente ci proponiamo di fare.

Occorre anzitutto premettere la contemporaneità della polemica tra Giustino e Crescente con la stesura della seconda Apologia di Giustino. « Ed io pure mi aspetto di cadere sotto le insidie e d'essere confitto ad un palo da qualcuno di codesti magistrati se non altro per causa di quel filopsofo (sic!) e filocompo di Crescente (1)»

Dello stesso Crescente si parla nel Discorso (cap. XIX), come abbiamo già visto precedentemente, sicchè lo scritto di Taziano si aggira, più o meno, nello stesso periodo di tempo della seconda Apologia. Ora la seconda Apologia fu redatta, come pensano la maggior parte dei critici, tra il 155 e il 160. Dunque lo scritto di Taziano dovrebbe essere pressapoco dello stesso periodo di tempo. Se non che in Taziano si parla di Crescente come di un nemico già sconfitto. Occorre quindi spostare la data di composizione fra il 160 e il 162-63.

D'altra parte per ben due volte nel Discorso, Taziano parla di un solo imperatore: « *προστάττει φόρους τελεῖν ὁ βασιλεύς, ἕτοιμος παρέχειν* » (l'imperatore mi comanda di pagare i tributi, sono pronto a farlo) (c. IV, 23) « *οἱ γὰρ παρ' ὑμῖν φιλόσοφοι τοσοῦτον ἀποδέουσιν τῆς ἀσκήσεως ὥστε παρὰ τοῦ Ῥωμαίων βασιλέως ἐτησίους χρυσοῦς ἑξακοσίους λαμβάνειν τινὰς εἰς οὐδὲν χρήσιμον* » (« i vostri filosofi infatti sono così lontani dall'esercitarsi in questa pratica che anzi ricevono dall'imperatore romano seicento pezzi d'oro annualmente senza alcuna utilità... ») (c. XIX, 28).

Ora sappiamo dalla storia che solo nel 160-61 si trova un solo imperatore ossia Antonino Pio, giacchè, proprio nel 161, il suo successore Marco Aurelio si aggregò come collega L. Elio Vero (161-69).

(1) *Le Apologie*, trad. di Igino GIORDANI (Firenze, 1929), p. 191.

Non si poteva quindi parlare più di un solo imperatore, ma di due imperatori. Nè d'altronde l'espressione *βασιλεύς* è generica quasi ad indicare qualsiasi autorità romana, giacchè, dopo Augusto essa designa l'imperatore romano.

Inoltre, se esaminiamo l'espressione *βασιλεύς* del c. IV, 23 nel suo contesto e la raffrontiamo con quanto vien detto da Giustino in Apologia I c. XVII, dove si parla del medesimo argomento — di dare un tributo all'imperatore —, veniamo a concludere, ancora una volta, che si tratta dell'imperatore e non di un funzionario qualsiasi. Infatti, Giustino, dopo aver parlato dell'obbligo del tributo, dice: « *ὅθεν Θεὸν μὲν μόνον προσκυνοῦμεν· ὑμῖν δὲ πρὸς τὰ ἄλλα χαίροντες ὑπηρετοῦμεν, βασιλεῖς καὶ ἄρχοντας ἀνθρώπων ὁμολογοῦντες καὶ εὐχόμενοι μετὰ τῆς βασιλικῆς δυνάμεως καὶ σώφρονα τὸν λογισμὸν ἔχοντας ὑμᾶς εὑρεθῆναι* » (1). (« Perciò l'adorazione la prestiamo a Dio solo; quanto al resto [cioè il tributo di cui ha parlato prima] di buon grado serviamo a voi, riconoscendovi imperatori e capi degli uomini e pregando Dio che accanto all'autorità imperiale si riscontri in voi un sano discernimento ») (2).

Ora l'adorazione era un privilegio dell'imperatore e non dei capi subalterni. Nel c. XVIII della medesima Apologia Giustino esorta i romani a considerare la fine degli imperatori (*βασιλεῖς*) (3), il che ci conferma che col termine *βασιλεύς* Giustino intendeva parlare dell'imperatore. Così pure leggiamo negli Atti del martirio di San Giustino : « *πείσθητι τοῖς Θεοῖς καὶ ὑπάκουσον τοῖς βασιλεῦσιν* » (« credi agli dei ed obbedisci agli imperatori ») (4). E che il termine *βασιλεύς* sia sinonimo di imperatore, scaturisce dalla pena inflitta a Giustino dal prefetto Rustico, come si legge poco appresso: « *Οἱ μὴ βουληθέντες θῦναι τοῖς Θεοῖς καὶ εἶξαι τῷ τοῦ αὐτοκράτορος προστάγματι, φραγελλωθέντες ἀπαχθήτωσαν* » (5). (« Questi che non han voluto sacrificare agli dei e credere all'ordine dell'imperatore, flagellati, siano condotti a morte »). Ora il termine « *αὐτοκράτωρ* » per designare inequivocabilmente l'imperatore, si legge spesso nell'Apologia di Giustino (6).

(1) *I Apol.* c. 17, P.G. VI, 354 D.
(2) Trad. GIORDANI, *op. cit.*, p. 124.
(3) *I Apol.* c. 18, P.G. VI, 356 AB.
(4) R. KNOPF, *Ausgewahlte Martyrerakten*, a cura di G. Kruger (Tubingen, 1929), n. 4. p. 15 ss.
(5) Ibid.
(6) Cfr. per es. *I Apol.* c. 21; *II Apol.* 2. ecc.

Taziano, quindi, analogamente, parlando nel c. IV del « βασιλεύς », vuol parlare in particolare dell'imperatore romano.

Rimane dunque da concludere, dopo questa lunga parentesi, che l'anno più probabile della stesura del Discorso debba essere proprio il 160-61. Se perciò la stesura va fissata in questo periodo e, pensiamo, come abbiamo provato, che la sua conversione precede di poco la redazione dell'opera, dobbiamo supporre, come seconda conclusione, che la conversione di Taziano vada posta tra il 155 ed il 160. Questa data si accorda bene col 133, anno della conversione di Giustino. Sarebbero cioè passati, all'incirca, una ventina d'anni dalla conversione del maestro e dal suo trasferimento a Roma; un buon periodo per creare una scuola e far dei proseliti. Inoltre, se ammettiamo che Taziano si sia convertito verso il 155-60 e sia venuto a Roma verso i trent'anni, ne deduciamo che egli nacque verso il 125-30. Se ora poniamo che anche Giustino si sia convertito all'età di trent'anni [1] e sia nato perciò verso il 103-105, veniamo a porre fra Giustino e Taziano una differenza di età di una ventina d'anni che ben s'addice alle relazioni reciproche fra maestro ed alunno.

Concludiamo dunque che lo scritto di Taziano è stato redatto fra il 160 ed il 161 e, precisamente, qualche anno dopo la sua conversione che va così fissata fra il 155 ed il 160 [2].

Bari.

LUIGI LEONE S. J.

---

(1) Così fanno supporre alcuni elementi della sua biografia (Cfr. passim *Dialogo con Trifone*).

(2) Nel citare i passi del Discorso ho seguito l'edizione dello Schwartz (*Tatiani oratio ad Graecos*, recensuit E. SCHWARTZ (Leipzig, 1888).

Joannes XIV. Kalekas Patriarch von Konstantinopel, unedierte Rede zur Krönung Joannes' V.

I. Vorliegende unedierte Rede des Joannes XIV Kalekas, Patriarch von Konstantinopel, soll zur Rehabilitierung dieser edlen Gestalt und zur Frage der Entstehung des patriotischen Bewusstseins im griechischen Volke beitragen.

Die Rede ist im Cod. Paris. Coislian. gr. 286 fol. 164v-168v(¹) enthalten: sie wurde bald nach dem Tode des Kaisers Andronikos III (²), nach dem Aufstand des Grossdomestichos Joannes Kantakuzenos (³) und dessen anfänglichen Misserfolg (⁴), anlässlich der « in aller Eile vom Patriarchen an einem Werktag, dem 19. November 1341, unternommenen Krönung » (⁵) des kaiserlichen Kindes Joannes V., entweder bei der Krönung selbst (⁶) oder bei der darauffolgenden Liturgie des Weihnachts-bzw. Epiphaniefestes, bei der der neugekrönte Kaiser dem Volke vorgestellt wurde (⁷).

Mehr als eine bei solchen Gelegenheiten übliche Lobrede, stellt die verhältnissmässig kurze Glückwunschansprache des Patriarchen eine ganz und gar durch die Revolte des Kantakuzenos bedingte und der öffentlichen Meinung zugedachte Loyalitätserklärung dar, zugunsten der herrschenden Dynastie des Paläologenhauses.

---

(1) R. DEVRESSE, *Le fonds Coislin* (Paris 1945) S. 270.

(2) Text, S. 44, 31: *Ὦ κύκλοι πόλεων.*

(3) Ebenda S. 45, 21: *Ὅσοι δὲ ἀποστάντες.*

(4) Ebenda S. 45, 12: *ἀπελήλαται μὲν ἀχλύς.*

(5) Nic. GREGORAS, *Hist. Byz.* XII 13: II 616 (Bonn).

(6) Das scheint mir wahrscheinlicher; vgl. Text, S. 45, 20: *Οὐκοῦν τὰ κάλλιστα ὑμῖν εὐχόμεθα.*

(7) Text, S. 44, 32: *ἔστι ὁ παῖς καὶ βασιλεύς.*

Er nimmt die Kaiserin Anna von Savoien in Schutz: « Der Kranz der Tugend durch die Kaiserkrone hervorgehoben schmückt ihr Haupt », « sie will durch die Tugend mehr denn durch Gewalt herrschen »; « ihre Menschenfreudlichkeit » ist so gross, dass « sie Niemanden Weh getan hat ». Über Alles aber ragt ihre Frömmigkeit hervor; « Tag und Nacht fleht sie Gott an für das Volk der Rhomäer », denn « sie hat ihr Reich Gott anvertraut, nicht den Generalen und den Streitkräften ».

Solch'ein Zeugnis von Patriarchen der orthodoxen Kirche für die « Fremde » aufgestellt, deren lateinische Herkunft und die Bemühungen um die Union mit Rom allgemein bekannt waren, bestrebte ihr die Gunst des frommen byzantinischen Volkes zu gewinnen, bzw. sie gegen die Verleumdungen der politischen Feinde zu sichern; das Volk stand nämlich unter dem mächtigen Einfluss der Mönche, die sich in der Mehrzahl für Kantakuzenos Partei ergriffen hatten.

Dem Zeugnis für die Kaiserin folgt ein geschickter Appel an das Legitimitätsgefühl für die Dynastie, das zu den Grundzügen der byzantinischen Seele gehört. Das Andenken des « geliebten, ruhm- und siegreichen Kaisers », des vorzeitig in seinem 45. Lebensjahr am 15. Juni 1341 verstorbenen Andronikos III. (1); die Tatsache, dass der Kaiserthron von einem legitimen Kaiser, Johannes V. dem Sohn des verstorbenen Kaisers, besetzt war, « der in Allem an seinen Vater erinnerte », liessen keine anderweitige Einmischung in die Thronfolge zu (2). Diejenigen aber, denen es an Legitimitätsgefühl fehlte, sollten abgeschreckt werden durch die Erwähnung « der Kriegsschiffe und der Heereslager, von denen es am Meer und auf den Festlande wimmelte » und durch die « Abwendung der dunklen Wolke aus dem Rhomäerland », der Angst, höchstwahrscheinlich vor einem Angriff gegen die Kaiserstadt, den eben die Bulgaren durch die erfolgreiche Verteidigung Adrianopels gegen Kantakuzenos vereitelt hatten.

Und noch mehr sollten die Verwunschungen der höchsten religiösen Autorität gegen die Anhänger des Kantakuzenos als Abschreickungsmittel wirken: « Die Erde möge ihnen keine Früchte

(1) Nic. GREGORAS, *Hist. Byz.* XI 11: I 559 (Bonn) ff.: Schilderung der allgemeinen Trauer.

(2) Anspielung an die Selbstausrufung des Kantakuzenos zum Mitkaiser.

schenken, die Sonne ihre Strahlen verweigern, der Blitz sie nicht ersparen, die seien durch die Waffen niedergeschmettert und ihr Blut soll die Erde rot färben », weil sich gegen « die von Gott gewollten Kaiser, ihre Wohltäter » erhoben haben,

Die Ansprache schliesst mit dem Glückwunsch: « Möge der heissgeliebte und göttliche Kaiser seine Kindeskinder sehen, wie sie auf die Rhomäer herrschen », « möge seine Dynastie ewig die Oikoumene regieren ».

Ein Element kommt im Plaidoyer des Patriarchen zur Erscheinung, dass eben Beachtung verdient: das Rhomäertum. Das Wort Rhomäer kommt 11 Mal in der kurzen Rede vor (darunter 3 Mal im Schlussatz), 2 Mal im Ausdruck, genos der Rhomäer » (1), das Rhomäervolk.

Das Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einem Volk, dem Volk der Rhomäer, ist im Patriarchen unleugbar, dass nämlich die Untertanen des Kaisers im damaligen byzantinischen Reich eine Volksgemeinschaft, ein « genos » bilden und dass diese Volksgemeinschaft von der Gemeinschaft der Oikoumene zu Unterscheiden ist (2).

An dieses Gefühl, das man eben Patriotismus zu nennen pflegt, appelliert der Patriarch. Wenn man bedenkt, dass er den Appel an die Bevölkerung der Kaiserstadt und des Reiches richtete und mit dessen Widerhall in der Volksseele rechnete, so muss man annehmen, dass es sich dabei um ein allgemein verbreitetes Gefühl handelte, dass sich auch das Volk des gemeinsamen Bandes der Volksgemeinschaft, des « genos », bewusst war.

Loyalität und Patriotismus sind also die Leitideen, die den Patriarchen zur Verteidigung der herschenden Dynastie und zur Abkehr von seinem eigenen Beschützer, dem revoltierten Grossdomestichos geführt hatten; und seine Loyalität entsprang eben seinem Patriotismus.

II. Aus diesem Gesichtspunkt her soll die Haltung des Patriarchen in der Anfangsphase des Palamitischen Streites beurteilt werden.

---

(1) Text, S. 44, 4 und 24. Im Sinne einer Volksgemeinschaft ist der vom Mehmet dem Eroberer dem Patriarchen zuerkannter Titel « Oberhaupt der Nation der Rhomäer «; vgl. auch den Namen der Patriarchalschule « *Μεγάλη τοῦ γένους σχολή* ».

(2) Text S. 45, 27 und 30.

Mit der musterhaften Erstausgabe des griechischen Textes der « Défense des saints Hésychastes » von Gregorios Palamas (1) und seiner « Introduction à l'étude de Grégoire Palamas » (2) hat uns J. Meyendorf ein wertvolles Instrument geliefert, die Gestalt des vielumstrittenen Mystikers des XIV. Jh. näher kennenzulernen. Meine eigene Beurteilung der theologischen Stellungnahme Meyendorfs habe ich in meiner Rezension beider Werke ausgesprochen (3); ich möchte hier auf seine grundsätzliche, von Vornherein ablehnende Haltung gegen alle Gegner der palamitischen Lehre, insbesondere aber gegen den Patriarchen Joannes Kalekas zurückgreifen. Es scheint mir ungerecht, ihn als « einen beschränkten Theologen » (4), « einen Halbfälscher » (5) zu bezeichnen; ihm rein « politische Motive » (6) vorzuwerfen. Denn ihm oblag die Pflicht, nicht nur als Mitregent des unmündigen Kaiserkindes, sondern auch als religiöses Oberhaupt, Hüter des Friedens im Reiche zu sein; es lagen noch die Wunden offen von den unheilvollen Jahren des Bürgerkrieges zwischen Andronikos II. und seinem Enkel, die er miterlebt hatte. Deswegen bemühte er sich beim Ausbruch der hesychastischen Kontroverse die vom kalabresischen Mönch Barlaam angegriffenen Athosmönche im Schutz zu nehmen und dadurch den religiösen Frieden um jeden Preis zu wahren. Durch die Synode von Konstantinopel im Juni 1341, noch zu Lebzeiten des Andronikos III., bezweckte er jeder theologischen Diskussion ein Ende zu machen (7); er zwang Barlaam zum stillschweigen (8), « weil die Bischöfe allein das Recht haben, über Glaubenssachen zu entscheiden » (9) und liess nicht zu, die vom Erzbischof von Kyzikos zur Verteidigung des Mönche gebrachten

---

(1) J. MEYENDORF, Grégoire PALAMAS, *Défense des saints Hésychastes* I-II, Louvain 1959.

(2) Ders., *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas (Patristica Sorbonensia* 3) Paris 1959.

(3) Sie erscheint demnächst in der Theologischen Literaturzeitung (Leipzig).

(4) Défense I, XXII.

(5) *Introduction* S. 86 Anm. 89.

(6) *Défense* I, IX und XXIII; *Introduction* S. 134.

(7) Vgl. *Introduction* S. 79-80 und S. 80 Anm. 62; über die gleiche Haltung des Akindynos, ebenda S. 353: *μὴ στάσις καὶ ῥῆγμα.*

(8) Migne P.G. 151, 681 B: *να'.*

(9) Ebenda, *νγ'*; vgl. *Défense* I, XXII.

Dokumente der Synode vorzulesen [1]. In einem einzigen Tag liess er die Lehre der Mönche über Gebet und Visionen in der von Palamas aufgestellten und von der Mehrzahl der Athosmönche unterschriebenen Form ohne Diskussion gutheissen und Barlaam verurteilen. Er ahnte, was für ein Unheil der religiöse Streit, besonders gegen die allmächtigen Mönche stiften würde.

Nach der von Kantakuzenos im August 1341 einberufenen Synode aber und der Verurteilung des Akindynos, als der Patriarch einsah, dass die Kontroverse unvermeidlich war, ergriff er entschieden gegen Palamas Partei; die staatspolitischen Erwägungen sind für die weiteren Haltung des Patriarchen, wie übrigens auch für Akindynos und für Gregoras, nicht mehr massgebend gewesen. Er hatte den Streit nicht verhindern können; nun musste er für die Sache des Glaubens stehen. Und er blieb dabei fest bis zur Verbannung und bis zum Tode am 29 Dez. 1347 [2]. Für ihn und nach seinem Tod für die 20 Bischöfe seines Sprengels, welche bei der Synode von 1351 trotz der Drohungen des Kantakuzenos in der Opposition standen [3] und nach der Synode wegen ihrer standhaften Haltung durch Absetzung und Verbannung bestraft worden sind, können keine « politische Motive » in Betracht gezogen werden; denn Anna von Savoien hatte sich ja längst mit dem Aufständischen versöhnt und ihn als Mitkaiser anerkannt. Das religiöse Gewissen allein in einer Glaubensfrage (ob recht oder falsch, es bleibt hier dahin gestellt, darüber soll der Theologe entscheiden, nicht der Historiker), hatte die Haltung des Patriarchen und der obenerwähnten Antipalamiten in der zweiten Phase der Kontroverse bestimmt.

---

(1) Ebenda 151, 692.
(2) Vgl. *Introduction* S. 132.
(3) Ebenda 152.

(fol. 164^{v}) Γένοιτό ([1]) σοι παρὰ θεοῦ πᾶν ἀγαθόν, ὦ πάντ' ἀρίστη μοι καὶ θειοτάτη δέσποινα, ὅτι τὴν βασιλείαν ἐκόσμησας ἀρετῇ, ὅτι μεστὴν ἔδειξας τὴν ψυχὴν τῶν τῆς ἀρετῆς ἀγαλμάτων, ἐπιείκειαν μὲν σεμνότητι συγκεράσασα, ἀκμὴν δὲ περιθεῖσα τῇ γνώμῃ· δικαιοσύνην μὲν ἀσπασαμένη, φιλανθρωπίαν δὲ τῷ βασιλείῳ θρόνῳ παρακαθισταμένη, καὶ οὕτως ἡμέρως ἄγεις τὴν ἀρχὴν καὶ ὁ βασίλειος στέφανος τῷ τῆς ἀρετῆς ἡρμοσμένος στεφάνῳ κοσμεῖ τὴν κορυφήν.

Οὔκουν ἁλουργὶς ἐπῆρε τὴν γνώμην, οὐκ ἔθνη δουλεύοντα μετέστησεν, οὐ χρυσὸς ῥέων ἐξέπληξεν, οὐκ ὀργὴ πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν ἵσταται· ἀλλὰ τηρεῖς μὲν τοὺς καθεστῶτας νόμους, ἀκολουθεῖν αὐτοῖς, οὐκ ἄγειν νομίζουσα, οἴκτῳ δὲ σὺν λόγῳ χρωμένη οὐδένα πώποτε ἐλύπησας· καὶ κοσμεῖς τὴν Ῥωμαίων ἀρχήν, μεστὴν μὲν νηῶν τὴν θάλατταν, μεστὴν δὲ στρατοπέδων ἐμφαίνουσα τὴν ἤπειρον.

Ἀγαθὴ τὰς φρένας, ἀγαθὴ τὸν τρόπον, σεμνὴ τὴν γνώμην, σεμνὴ τὴν γλῶτταν· ὅσα εἰς ἀνθρώπου ψυχὴν ἧκεν ἀγαθά, πάντα συλλαβοῦσα μεθ' ὑπερβολῆς· ἐδούλευσας μὲν τῇ κοινῇ φύσει καὶ γέγονας ἄνθρωπος, ἐσπούδασας δὲ κρείττων ἢ κατὰ ἄνθρωπον ὀφθῆναι, ἀξιοῦσα μὴ τῷ τῆς ἀρχῆς σχήματι μᾶλλον ἢ τῷ τῆς ἀρετῆς ἀξιώματι ἄρχειν ἀνθρώπων.

Ὄχλου δὲ τοῦ παρὰ τῆς βασιλείας ἐπιρρέοντος τοσούτου, τῆς γε πρὸς θεὸν θεραπείας οὐδέποτ' ἀπέστης, ἀλλὰ νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν εἰς οὐρανοὺς ἀναπέμπουσα τὴν (fol. 165^{r}) διάνοιαν, θεὸν ἵλεων ἀποφαίνοις Ῥωμαίοις ἅπασι· καὶ σὺ μὲν πρὸς τοὺς ἐθνῶν ἄρχοντας πρέσβεις πέμπεις Ῥωμαίους, Ῥωμαῖοι δὲ πάντες ὑπὲρ ἑαυτῶν σὲ πρεσβευτὴν εἰς οὐρανὸν πρὸς θεὸν ἀναπέμπουσιν.

Ἀναδεξαμένη δὲ οὕτω κοινήν τινα ὑπὲρ παντὸς τοῦ γένους πρεσβείαν, οὕτως εὖ τε καὶ γνησίως πληροῖς τὴν ὑπὲρ τῶν ὅλων χρείαν, ὥστε νικᾷς μὲν τὰς ἁπάντων ἐλπίδας, νικᾷς δὲ τὰς ἁπάντων εὐχάς, θαυμαστήν τινα χορηγοῦσα τὴν λειτουργίαν, καὶ ταύτην αὐτοῖς ἀποδίδως τὴν χάριν, τὸ διὰ σοῦ παρὰ θεοῦ εὐδαιμονίᾳ διοικεῖσθαι καὶ σῴζεσθαι.

Οὐ τείχοις τοίνυν θαρροῦσα πόλεων σῴζεις τὴν ἀρχήν, οὐ χρήμασιν, οὐ ναυσίν, οὐχ ἵπποις, οὐ φρονήματος παρασκευῇ, οὐδενὶ τῶν ἀνθρωπίνων ὡς εἰπεῖν, ἀλλ' ἱερῶν μὲν ἁπάντων ἐπιμελομένη, θεῷ δὲ προσομιλοῦσα μόνῳ, θεὸν μόνον ἐπιστήσασα κυβερνήτην τῆς ἀρχῆς, τούτῳ

---

(1) Ohne Titel. Der Kodex Coislian. 286 enthält fol. 1-162. 69 Homelien des Joannes Kalekas, deren nur 2 n Migne P. G. 150, 253-280 ediert worden sind; dann folgen ohne Titel fol. 162-164 eine Homelie Über das hl. Kreuz und 164-166 vorliegende Rede.

παραδοῦσα καὶ στρατηγούς, καὶ πόλεων κύκλους, καὶ τριήρεις, καὶ στρατόπεδα· τοῦτον φύλακα, τοῦτον σωτῆρα ἀνακαλουμένη· σιτίων ὑπερορῶσα, ὕπνον φεύγουσα, εὐχαῖς προσέχουσα μόναις καὶ ταύτας δωρουμένη τῷ Ῥωμαίων γένει· ὧν ἐπακούοις, παντοκράτορ Κύριε· ὧν ἀνερχομένων, χεῖρα τοῖς Ῥωμαίων ὀρέγοις πράγμασιν.

Οὕτως ἱερόν τινα βίον γῇ καὶ ἡλίῳ ἐν μέσοις βασιλείοις ἔδειξας, ὥσπερ εἰς ἀγῶνα ἀειδήποτε κοσμουμένη, πείθουσα καὶ τοὺς ἀρχομένους ἀρετὴν ἀκήρατον ἡγεῖσθαι κτῆμα· καὶ παράδειγμα κατέστης οὐ βασιλείας μόνον, ἀλλὰ καὶ πολιτείας ἀνθρώπων γνησίας καὶ ἱερᾶς ὡς ἀληθῶς, τοὺς ἀνθρώπων ἄρχοντας διδάσκουσα μηδενί δουλεύειν, ἃ μὴ βασιλεῖ καὶ ἀνθρώπῳ τῷ ὄντι πρέπει.

Οὐκοῦν τοῖς οὕτω γενναίοις πράγμασι τοῖς σοῖς οὐδὲν ὥσπερ ποτίμοις νάμασιν « ἁλμυρὸν » ἔλαθε, κατὰ τὸν εἰπόντα, « παραρρέον γειτόνημα » (¹) οὐ λόγων ἡδονὴ παράγει τὴν ἀκοήν, οὐδ' εὐτυχημάτων φορὰ τὴν γλῶτταν ἐκπίπτειν ἐποίησεν, οὐδὲ θυμὸς παρενοχλήσας ἥρπασε τὰς φρένας, οὐδὲ λύπη τὸν λογισμὸν ἐσύλησεν· ἀλλ' ἔχεις φρόνησιν μὲν ἄμικτον τῶν ἐπιβουλευόντων ἀνθρώπων φρονήματι, γλῶτταν δὲ ἀκόλουθον τῇ γνώμῃ, οἰομένη τοὺς ἀνθρώπων ἄρχοντας ἀνθρώποις μὲν ἀνευθύνους, θεῷ δὲ καὶ μάλα ὑπευθύνους εἶναι, ᾧ τέ σε λέγειν καὶ πράττειν ἃ καὶ λέγειν καὶ πράττειν εἰκός, αἰδῶ καὶ σιγῇ καὶ λόγοις ἐπιστήσασαν.

Οὐκοῦν ἄσβεστόν σοι κατὰ παντὸς αἰῶνος εἴη τὸ κλέος, ὅτι μετὰ τοιαύτης ἀρετῆς βασιλεύεις ἀνθρώπων, καὶ μάλισθ' ὅτι καὶ βασιλέα ἤνεγκας τῷ γένει τῶν Ῥωμαίων, ἐνδεδυμένον ὡς εἰπεῖν καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ φρονήματι τὸν τριπόθητον καὶ πολυύμνητον ἀνθρώποις ἅπασι, τὸν καλλίνικον βασιλέα καὶ πατέρα... Ἀλλ' οὐκ ἔχω τὸ μέγα ἐκείνου καὶ ἀνθρώποις ἅπασι φιλούμενον ὄνομα μέσον ἀγαγὼν ἐπὶ πλέον λέγειν, δάκρυσι περιρρεόμενος· ὃν ἐθρήνησαν μὲν πόλεις, ἐθρήνησαν δὲ νῆσοι, σατράπαι δὲ καὶ ἐθνῶν ἁπάντων ἄρχοντες ζῶντα μὲν δώροις, τεθνεῶτα (fol. 165ᵛ) δὲ δάκρυσιν ἐτίμησαν.

Ἀλλ' ὦ κύκλοι πόλεων καὶ νῆσοι καὶ κῶμαι, ποῖ φέρεσθε; Στῆτε δακρύοντες, οὐ τέθνηκεν· ἔστι γὰρ ἀντ' αὐτοῦ ὁ παῖς τε καὶ βασιλεὺς ὀξύτατος νοῆσαι, ὀξύτατος εἰπεῖν, ὀξύτατος πρᾶξαι τὰ δέοντα· φοβερὸς μὲν ἰδεῖν, χρήσασθαι δὲ ἤπιος, φρόνημα μεῖζον ἢ κατὰ νέον ἐπιδεικνύμενος, χειρὸς τολμήματα βασιλεῖ πρέποντα, οὐκ ἐλέφαντα τὸν ὦμον κεκοσμημένος, ὥσπερ οἱ ποιηταὶ ποιοῦσι τὸν Πέλοπα (²), ἀλλ' ὅλος ἐξ

(¹) Plat. Leg. IV 507a.

(²) Anspielung an die Legende des Pelops: sein Vater Tantalus schlachtete ihn und legte den Göttern als Speise vor; Demeter, voll Kum-

ἐλέφαντος μονονουχί, εἰ ἄρα καὶ τοῦτο κάλλους ὧν δείξειν ἔχει, πεπλασμένος ἢ ἐκ χρυσοῦ τινος ἀκηράτου [1], κατὰ τὸν εἰπόντα, « ἀστέρι ὀπωρινῷ » καθ' Ὅμηρον « ἐναλίγκιος » [2].

Τοιοῦτον μὲν θεὸς ἐνέτηξε κάλλος τῷ βασιλεῖ, τοιαύτην δὲ ῥώμην τῷ κάλλει περιέθηκεν, τοιούτῳ δὲ φρονήματι καὶ κάλλος καὶ ῥώμην ἐκόσμησεν, ὥστ' εἶναι τὸν νέον βασιλέα τῶν πατέρων καὶ προγόνων καὶ βασιλέων φιλοτίμημα καὶ πάντων βασιλέων ὡς εἰπεῖν ἐγκαλλώπισμα· οὕτω καὶ γῆρας ἐν νέῳ πάνυ σώματι νεότητι διήλλαξεν ἡμῖν ὁ βασιλεύς· οὕτω νεώτερος ὤν, πρεσβύτην ἐνέδυ Νέστορα· καὶ μέλιτι δεικνὺς τὴν φωνὴν ῥέουσαν, νέους καὶ πρεσβύτας, καὶ ἔθνη καὶ πόλεις κοσμεῖ.

Οὐκοῦν, ὦ « φλέγμα Ἀθηνᾶς » [3], ἂν εἴποιμι κατὰ Σοφοκλέα, ὦ πάντα θειοτάτη καὶ φιλανθρωποτάτη μοι δέσποινα, ἀπελήλαται μὲν ἀχλὺς τῆς Ῥωμαίων γῆς, ἐπανελθοῦσα δὲ ἵσταται καὶ περιέρχεται χρυσῆ νεφέλη, ἣν ᾄδουσιν οἱ ποιηταὶ ὀφθῆναί ποτε Ῥοδίοις [4]. Καὶ ἔγωγε ταῦτα ὁρῶν ἀνίσταμαι τῇ ψυχῇ καὶ διασκεδασμένος συναγείρω τὸν λογισμόν. Οὔκουν, οὐδὲ σιγᾶν ἔτ' ἔχω· λέγω δ' ἀξίως μὲν οὐκ ἔχων λέγειν περὶ τῶν σῶν, ἡδονῇ δὲ κουφιζόμενος λέγω.

Χαίρομεν δὴ πάντες ὁρῶντες τὸν σὸν φίλτατον, τὸν ἡμέτερον βασιλέα, τοιαύτῃ μητρὶ παρακαθήμενον, κρατίστῃ κράτιστον, θειοτάτῃ θειότατον. Οὐκοῦν τὰ κάλλιστα ὑμῖν εὐχόμεθα.

Ὅσοι δὲ ἀποστάντες μὲν θεοῦ, ἀμνημονήσαντες δὲ τῶν παρ' ὑμῖν δωρεῶν, τοῖς ἐκ θεοῦ βασιλεῦσιν, ὑμῖν [5], καὶ εὐεργέταις ἀνταίρειν τετολμήκασι, κακοὶ κακῶς ἀπόλοιντο. Τούτοις μὴ γῆ καρπὸν δοίη, μὴ ἥλιος ἀκτῖνα ἀνάσχοι· τούτων κεραυνοὶ μὴ ἐπιλάθοιντο, ἀνάλωμα σιδήρου γένοιντο· τούτων αἵμασι γῆ φοινιχθείη [6].

Ὁ δὲ αὐτοκράτωρ, φίλτατος καὶ Ῥωμαίοις ἅπασι θειότατος καὶ ποθούμενος [7], βασιλεύων εἴη Ῥωμαίων καὶ παῖδας ἴδοι παίδων βασιλεύοντας Ῥωμαίων· καὶ ἡ τοῦ βασιλείου καὶ χρυσοῦ τῷ ὄντι γένους τοῦ ὑμετέρου σειρὰ νόμῳ καὶ θεοῦ προνοίᾳ διὰ παντὸς αἰῶνος ἄγοι τὴν οἰκουμένην.

München P. JOANNOU

---

mer ob ihre verlorene Tochter Persephone, ass versehentlich einen Schulter, sodass bei seiner Auferweckung durch die Götter musste die Moira ihm einen elfenbeinenen Schulter schenken.

(1) Herod. 7, 10; vgl. Plat. Politic. 303 c.

(2) Homer, Il. 5, 5.

(3) Nicht identifizierte Stelle.

(4) Ex Himerio in Photii Biblioth. n. 243: I 371 a 26 (I. Bekker).

(5) *ἡμῖν* Codex.

(6) *Über die Verwunschungen als Abschreckungsmittel s.* P. JOANNOU *Trois documents patriarcaux du XVIII*[e] *s.; Orient. Chr. Period.* XXI (1955) 147-161.

(7) *καὶ ποθούμενον* add. supra lin. ead. man.

Les différentes espèces de vigiles dans le rite chaldéen

Les deux moments de la journée où l'on célèbre les heures de l'office chaldéen sont actuellement toujours les mêmes: le soir, les vêpres (*ramša*), tandis que la vigile nocturne (*lelya*) jointe à l'office du matin (*ṣapra*) se célèbre au début de la journée. Mais, si l'on examine attentivement les livres liturgiques, on s'aperçoit qu'autrefois ont existé plusieurs espèces de veilles nocturnes, qui se différenciaient selon les caractéristiques des jours de l'année liturgique. Cet article a pour objet de rechercher et d'exposer les différentes structures de la veille nocturne, telles que nous les font connaître les livres liturgiques chaldéens.

* * *

Tout d'abord, il est bon de se rendre compte des variations que subit, à certains jours, la partie finale des vêpres [1]. Cette finale se présente de deux manières: *avec suyyake* ou *sans suyyake*. Le mot *suyyake* (litt. conclusions) désigne ici deux marmyata ou sous-sections du psautier. L'office avec suyyake se rencontre aux fêtes, aux mémoires et aux jours fériaux du Carême; l'office sans suyyake est propre aux dimanches et aux jours fériaux pendant l'année.

[1] Les vêpres chaldéennes se terminent avec le chant du trisagion: c'est alors qu'on ferme le voile du sanctuaire. Cf. *Anonymi auctoris Expositio officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta*, ed. R. H. CONNOLLY, *CSCO*, Scriptores Syri, series secunda, tomus XCI, Romae 1911-13, p. (latine) 150^{24-30}. Mais après la fin des vêpres on ajoute encore quelques pièces; les dimanches c'est une procession (*basaliqe*) au chant d'une *ʿonita* ou répons, et un psaume alléluiatique (*šurraya*). Aux fêtes et aux mémoires, la procession est précédée de deux sous-sections du psautier (*suyyake*) et du šurraya. Aux jours fériaux ordinaires, c'est une ʿonita du soir avec un psaume alléluiatique et une procession au *martyrion*, au chant de ʿonyata appropriées.

Or, le chant de ces deux marmyata n'est pas sans rapport avec la célébration des complies (*subba'a*). Il est vrai que sous le titre de complies, celles-ci n'apparaissent dans le Bréviaire que les vendredis où l'on célèbre une mémoire, p. ex. les vendredis après l'Epiphanie, et les jours fériaux du Carême. Si aux fêtes de Notre-Seigneur on ne rencontre pas un subba'a séparé, il est facile de prouver qu'en ces cas le subba'a forme ce qu'on appelle le *premier mawtba* du lelya (1). Donc, la présence des suyyake révèle l'existence des complies, quelle que soit la désignation sous laquelle elles se présentent.

Au contraire, aux jours où l'office n'offre pas de suyyake, c.-à-d. les dimanches et les jours fériaux en dehors du Carême, les livres liturgiques n'ont pas un office de complies. Il n'est pas exclu que les moines l'aient récité en privé (2), mais il n'entraînait pas une célébration en commun.

Le rôle des suyyake est donc de joindre les vêpres aux complies, de manière à bâtir une vigile nocturne (3).

(1) Cf. J. MATEOS, *Lelya-Ṣapra, Essai d'interprétation des matines chaldéennes*, Rome 1959, p. 391, note 4.

(2) Dans les mss. *Vat. syr. 88* et *Mingana syr. 564* on trouve un office hebdomadaire pour les solitaires novices. Cet office était récité en privé dans la cellule; il contient des complies pour chaque jour de la semaine.

(3) Nous parlons ici du rôle actuel des suyyake qui remonte assez loin dans le temps. Mais il y a de fortes raisons pour soupçonner que ce n'est pas là l'origine des suyyake des vêpres. Ils se composent, en effet, de deux marmyata ou sous-sections du psautier. Or, dans le rite chaldéen, toute psalmodie qui se base sur l'unité marmita doit être attribuée à une époque très reculée, antérieure à l'organisation du psautier en hullale; cf. *Lelya-Ṣapra*, pp. 410-11. C'est le cas des qale d-šahra des dimanches, des deux marmyata du début du ramša, de l'office de minuit les vendredis (cf. plus bas dans cet article), de l'office qui précède la Messe. Aux temps de DADIŠO' BAR QAṬRAYE, la psalmodie de l'office se basait sur la division en marmyata; cf. *ibid.*, p. 472 ss.

Les suyyake des vêpres sont donc plus anciens que la vigile qui les suit, p. ex. aux grandes fêtes, où les hullale sont les unités psalmodiques.

Quel a pu être le rôle des suyyake à l'origine? Nous pensons qu'ils représentent les restes des anciennes complies, de même que les deux marmyata au début du ramša (vêpres) sont l'ancienne None, et l'office avant la Messe probablement l'ancienne Tierce. Quand on a créé des nouvelles complies (*subba'a*), les anciennes (*suyyake*) sont restées comme un trait d'union entre les vêpres et les nouvelles complies. Dans l'*Expositio*

La jonction de deux offices par des suyyake existe aussi ailleurs. Les dimanches, en effet, l'office de la nuit (*lelya*) et la vigile cathédrale (*qale d-šahra*) sont unis par deux hullale ou sections du psautier appelés également suyyake. Nous sommes donc en droit de voir dans le mot *suyyake* un terme technique en liturgie chaldéenne, qui en conformité avec son rôle se traduirait mieux par « jonctions » ou « liaisons » que par « conclusions » (1).

Nous fondant sur cette interprétation des suyyake, nous pouvons distinguer deux espèces de jours liturgiques: les *jours* (dimanches et féries pendant l'année) *sans suyyake* et, par conséquent, *sans complies*; cela signifie que la veille nocturne ne commence qu'après le sommeil, avec l'office de minuit (*lelya*); et les *jours* (mémoires, jours fériaux de Carême et fêtes du Seigneur) *avec suyyake et complies*, ce qui veut dire que la vigile commence aux vêpres, se continue sans interruption par les suyyake et les complies et se prolonge dans l'office de minuit. Nous appellerons les premières *vigiles nocturnes*: un temps de sommeil est accordé avant minuit. Parmi les secondes, certains jours (mémoires, jours fériaux de Carême et d'autres) ont une *vigile vespéro-nocturne*, supposant le sommeil après minuit. Le vendredi saint et les fêtes du Seigneur unissent les deux vigiles précédentes pour former une *agrypnie*, du soir jusqu'au matin, excluant tout sommeil.

Les trois paragraphes qui suivent traiteront donc A) des vigiles nocturnes, B) des vigiles vespéro-nocturnes, C) des agrypnies.

A) Les vigiles nocturnes

Les vigiles nocturnes supposent le sommeil entre vêpres et minuit. L'office peut être prolongé de minuit jusqu'au matin (*vigile*

---

officiorum, d'ailleurs, les marmyata ne reçoivent pas encore le nom de suyyake; cf. *ibid.*, pp. 152-53. L'interprétation de l'auteur anonyme est quelque peu contradictoire. Il prétend d'une part que ces marmyata des jours de fête correspondent aux complies des jours de jeûne, sans expliquer pourquoi les jours de jeûne on a les deux éléments, marmyata (suyyake) et complies. Comme nous le verrons plus bas, les complies des jours de fête existent, et existaient déjà au temps de l'*Expositio*, sous le nom de premier mawtba du lelya.

(1) Peut-être « inclusions », dans le sens de pièce intercalée, respecterait davantage le sens de la racine.

nocturno-matutinale), comme il arrive les dimanches, ou se limiter au seul office de minuit, comme les jours fériaux. Nous considérons le lelya comme un office de minuit, dont l'ancien invitatoire ou *qanona* se conserve encore en Carême [1].

La *vigile des dimanches* comprend donc l'office monastique de minuit (*lelya*), les *suyyake* ou liaisons, la vigile cathédrale (*qale d–šahra*) et l'office du matin (*ṣapra*). C'est une vigile de la seconde partie de la nuit. La récitation du psautier est longue: 7 sections (*hullale*) au lelya, 2 aux suyyake, 1 aux qale d–šahra. Ce total de 10 hullale. accompagnés de poésies et d'autres pièces, le chant des madraše, la lecture de livres spirituels [2] et la récitation d'un memra après la vigile cathédrale [3], permettaient de joindre l'office de minuit à celui du matin.

Aux jours fériaux, la vigile, purement monastique, se réduit à l'office de minuit. Aucun trait d'union ne vient joindre le lelya au ṣapra. Il faut en déduire qu'après la longue psalmodie nocturne (7 hullale), les moines allaient se reposer de nouveau jusqu'à l'aube, quand commençait l'office du matin [4].

B) Les vigiles vespéro-nocturnes

Les vigiles vespéro-nocturnes ont lieu les vendredis où l'on célèbre la mémoire d'un saint, les jours fériaux du Carême et quelques autres jours, p. ex., la fête de la Pentecôte.

(1) Cf. J. Mateos, *Les matines chaldéennes, maronites et syriennes*, dans *Or. Christ. Per.*, 26 (1960), pp. 51-73.

(2) Cf. *Exposition officiorum, ibid.*, p. 170^{30-32}.

(3) *Ibid.*, p. 171.

(4) L'office du matin (*ṣapra*) supposait l'assistance des fidèles; il devait donc commencer peu avant l'aurore. Cependant, dans les monastères, où le public se réduisait à la communauté des moines, on a pu le célébrer rattaché à l'heure de minuit. Une telle pratique, pourtant, n'a pas dû être trop fréquente chez les Chaldéens; en tout cas, elle n'a pas eu de fâcheuses conséquences liturgiques. Chez les Syriens et les Maronites, au contraire, c'est elle qui a probablement provoqué la répétition de l'heure du matin (*ṣapra*) dans l'office quotidien; cf. J. Mateos, *art. cité.*

1. – *La vigile des vendredis.*

Les vendredis où l'on célèbre une mémoire, apparaît, après vêpres, la structure suivante:

suyyake (deux sous-sections du psautier)
procession au chant de la ʿonita
psaume alléluiatique (šurraya)
[Pater noster]
complies (subbaʿa)

Les complies, à leur tour, forment corps avec le lelya ou office de minuit, à tel point que dans les manuscrits (1), comme nous l'avons déjà dit, les complies sont appelées premier mawtba et le lelya second mawtba. Cette vigile s'étend donc sans interruption depuis vêpres jusqu'à la fin de l'office de minuit.

Elle présente quelques particularités: d'abord, les complies n'on pas de *psalmodia currens*, mais seulement de la poésie, le psaume choisi, une tešbohta et la litanie. Ensuite, la psalmodie du lelya se réduit à trois sections du psautier, les hullale 12-14, en opposition aux sept hullale des autres jours.

L'office de minuit des mémoires devait se terminer bien plus tôt que celui des autres jours. La manière de chanter les trois hullale de minuit est aussi différente de celle employée le dimanche (2). Ils sont pourvus de *giyyore*, c.-à-d. de petites pièces poé-

(1) Les mss. du Gazza n'emploient pas une terminologie uniforme. Il y en a qui donnent le titre explicite de *subbaʿa* à la première partie de la vigile nocturne (cf. D. DIETRICH, *Bericht über neuentdeckte handschriftliche Urkunden zur Geschichte des Gottesdienstes in der nestorianischen Kirche*, dans *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philologisch-historische Klasse 1909, Heft 2, p. 209). D'autres, comme le ms. *Mus. Brit. Add. 7179* n'emploient pas le mot *subbaʿa*, mais commencent simplement par le mot *ʿonyata* (strophes) après le titre général de « Gazza de s. Jean Baptiste », par exemple (f. 69r). Dans le même ms., f. 173r, le terme *subbaʿa* apparaît pour la commémoraison de Mar Aba. Dans le ms. *Cambridge Add. 1930*, les mémoires ont *deux mawtbe* (cf. WRIGHT-COOK, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*, Cambridge 1901, p. 147 ss.).

(2) Au lelya du dimanche, le chant des hullale, à l'exception du dernier, n'était pas exécuté par la communauté, mais par deux solistes. Seul le *Gloria Patri* et le alléluia à la fin de chaque hullala semble avoir

tiques qui précèdent ou suivent les psaumes (1). La première de ces pièces, placée avant la première marmita du hullala 12, est typique pour l'heure de minuit:

L'intelligence vigilante (*ʿira*), d'un cri, m'a réveillé du sommeil.
Lève-toi, endormi, secoue la lourdeur de ta paresse!
(12 + 12 syll.)

Le *hullala 12* est composé de trois marmyata (Pšiṭta pss 82-84; 85-86; 87-88): seules la première et la deuxième possèdent des giyyore. Le *hullala 13* a deux marmyata (pss 89; 90-92); les giyyore se trouvent dans la première. Le *hullala 14* comprend trois marmyata (pss 93-95; 96-98; 99-101), dont la troisième au moins est fournie de giyyore (2).

Nous pouvons donc isoler ces trois unités psalmiques qui sont accompagnées de giyyore: pss 82-86; 89; 96-101 (ou 99-101). La présence des giyyore montre que ces groupes psalmiques ont été choisis pour cet office. Par conséquent, la psalmodie nocturne des vendredis devait se réduire à ces trois unités.

A l'appui de cette hypothèse on peut encore rappeler la composition de la *qalta du vendredi* (3). Elle est formée par le ps 88 (87), psaume de vigile, accompagné d'un giyyora. Ce psaume appartient au hullala 12, le premier des trois hullale assignés aujourd'hui au lelya du vendredi. Si les trois hullale avaient été jadis récités en entier, le ps 88 (87) aurait été chanté deux fois à peu d'intervalle. Ceci montre que lorsque ce psaume a été choisi pour com-

---

été repris par tous les assistants. Le dernier hullala, au contraire, était chanté avec alléluia à chaque verset, et son dernier psaume selon le ton solennel (*qala rabba*); cf. *Livre d'avant et d'après*, édition nestorienne, Mossoul 1923, p. 158. Probablement la communauté entière prenait part au chant de ce dernier hullala.

(1) Cf. *Lelya-Ṣapra*, pp. 353-59.

(2) Le giyyora qui dans le Bréviaire Chaldéen suit la deuxième marmita (cf. *Lelya-Ṣapra*, p. 355) peut être condiséré comme appartenant à la troisième marmita, non à la deuxième; en fait, les giyyore se situent toujours avant et après une marmita. Mais il est possible qu'il ait existé un giyyora au début de la deuxième, marmita, disparu aujourd'hui; la cause de la disparition a pu être la présence des qanona de Noël.

(3) La qalta est formée par un psaume ou par un groupe de psaumes précédés d'un giyyora ou distique. Pour la qalta du vendredi, cf. *Lelya-Ṣapra*, p. 102.

poser la qalta, il ne faisait pas partie de la psalmodie. Celle-ci devait donc comprendre seuls les groupes psalmiques indiqués plus haut.

La *psalmodie de minuit* était — selon les indications qui précèdent — *exceptionnellement courte* par rapport à celle des autres jours de la semaine. Elle l'est encore dans les manuscrits en usage de nos jours, même si, dans ces manuscrits, on lui assigne trois hullale complets. Mais, outre sa brièveté, il faut remarquer encore qu'elle ne rentre pas dans la distribution du psautier dans la semaine.

Selon l'ancienne pratique, en effet, le psautier (20 hullale composés de psaumes plus 1 hullala comprenant des cantiques) était récité au lelya deux fois dans les six jours fériaux, à raison d'une moyenne de sept hullale par jour (1). Aux vendredis, si l'on n'y célébrait pas une mémoire, auraient été dévolus les hullale 8-14. La récitation courte propre aux mémoires, basée non sur l'unité psalmodique hullala, mais sur l'unité marmita, représente donc une structure plus ancienne que l'organisation du lelya férial, et antérieure à la division du psautier en hullale (2).

Nous venons d'effleurer un aspect très intéressant de la célébration du vendredi. On distingue en effet des vendredis dans lesquels on commémore un saint, et des vendredis sans commémoraison. Seuls les premiers ont droit à l'office bref de minuit; les seconds ont un office équivalent à celui des jours fériaux ordinaires.

La solennité du vendredi, chez les Chaldéens, dépend-elle donc de la commémoraison des saints? On le dirait à première vue; mais cette idée semble contraire à l'ancienne tradition.

Si l'on examine les textes utilisés *dans l'office du vendredi*, on y découvre *deux couches* diverses: la première, que nous considérons comme la plus ancienne, se réfère au mystère de la Rédemption, se combinant avec les pièces propres à un office de minuit; la seconde se réfère à la commémoraison d'un saint ou d'un groupe de saints.

(1) Cf. A. J. Maclean, *East Syrian Daily Offices*, London 1894, p. 86; *Livre d'avant et d'après* nest., p. 68.

(2) Le psautier chaldéen semble avoir été divisé d'abord en marmyata; plus tard, ces marmyata ont été groupées pour former les hullale. Cf. ci-dessus, page 47, note 3.

La première couche apparaît très clairement dans le *qanona* ou invitatoire du lelya qui devrait se chanter, selon l'ancien usage, tous les vendredis de l'année (1). Voici la 'onita-refrain du ps 133:

> Les saints chantent gloire dans les nuits avec les vigilants, et les myriades des chœurs d'en haut répètent la gloire de la majesté de Jésus, notre Roi victorieux.

Et la 'onita qui suit le *Gloria Patri* dans ce qanona:

> A celui que les Chérubins entourent, en l'honneur duquel les Séraphins chantent le « Saint », à celui dont les anges et les hommes répètent la gloire de sa majesté, Jésus notre Roi victorieux, qui est venu et nous a sauvés par sa Croix, et nous a promis le Royaume et la jouissance sans fin, à lui la gloire et sur nous ses miséricordes.

Le jugement dernier, thème classique de l'office de minuit, apparaît dans le choix du *ps 82 (81): Dieu se tient dans la foule des anges, au milieu des anges il juge* (2).

Le *ps 89* est messianique, et l'esprit du mystère se découvre dans le giyyora qui le suit:

> O Bonté, pleine de toute miséricorde!
> O Humilité qui a relevé la bassesse des terrestres!

L'ailleurs, *plusieurs* des *psaumes* contenus dans ces groupes peuvent être appliqués assez facilement au mystère de la Rédemption. Voici, par exemple, les débuts de quelques psaumes:

ps 85: Ta complaisance, Seigneur, est pour ta terre,
tu fais revenir les captifs de Jacob.
ps 89: La bonté du Seigneur à jamais je la chante,
d'âge en âge ma bouche annoncera sa fidélité.
ps 96: Chantez au Seigneur un chant nouveau!
chantez au Seigneur, toute la terre!
ps 97: Le Seigneur règne! que la terre exulte!
qu'elles jubilent, les îles nombreuses!

(1) MACLEAN, *op. cit.*, p. 213, note 1; cod. *Vat. Syr. 83*, f. 181v; *Livre d'avant et d'après* nest., p. 182.

(2) Le thème du jugement se trouve également chez les Syriens, les Maronites et les Byzantins; cf. J. MATEOS, *Quelques problèmes de l'orthros byzantin*, dans *Proche-Orient Chrétien* 11 (1961), (sous presse).

ps 98: Chantez au Seigneur un chant nouveau,
car il a fait une merveille.
ps 99: Le Seigneur règne! que les peuples tremblent!
il s'assied sur les Chérubins: que la terre vacille!
ps 100: Louez le Seigneur, toute la terre!
servez le Seigneur dans l'allégresse!
ps 101: Je vais chanter bonté et jugement,
toi, Seigneur, je te loue.

La seule pièce dans l'office de minuit, à part les ʿonyata du mawtba, plus modernes, qui fasse allusion à la commémoraison d'un saint, est le giyyora qui suit le ps 101:

Venez, mes amis, chantons louange
au jour de la mémoire de l'illustre N.
Crions et acclamons alléluia avec les vigilants,
qui sont descendus et, en bon ordre, font la procession.

Mais cette pièce peut s'adapter aussi aux fêtes; il suffit de changer le deuxième verset, p. ex.: «le jour de la fête de la Nativité». Nous ne savons donc pas quel a été le texte original de ce giyyora.

La seconde couche, comprenant les pièces qui se réfèrent à la commémoraison d'un saint, apparaît dans les *qale d-šahra* ou vigile cathédrale du matin. Les qale d-šahra ne sont pas formés par trois marmyata du psautier, comme les dimanches, mais par trois psaumes choisis. Voici ceux de la mémoire des quatre évangélistes, le troisième vendredi après l'Epiphanie:

ps 33: Louez, ô justes, le Seigneur.
ps 117: Rendez grâce au Seigneur, car il est bon.
ps 144: Je t'exalte, ô Roi, mon Seigneur.

Ou ceux de la mémoire de s. Etienne, le vendredi suivant:

ps 26: Justice pour moi, Seigneur, moi je marche dans mon intégrité.
ps 56: Pitié pour moi, Seigneur, on me piétine.
ps 112: Heureux l'homme qui craint le Seigneur.

Nous croyons que ces qale d-šahra ne sont pas originaux. Le premier argument en faveur de cette hypothèse a été déjà exposé: c'est que le vendredi était jadis chez les Chaldéens, comme il apparaît des textes de minuit, le jour de la fête de la Rédemp-

tion; la mémoire des saints devait naturellement en être exclue. Cet état de choses existe encore dans le rite arménien, où les mémoires sont exclues non seulement des dimanches, mais aussi des mercredis et des vendredis (1).

D'autre part, la tešboḥta des qale d–šahra des vendredis, « Gloire au Dieu de bonté », est une pièce qui, d'après son texte, appartient à un office monastique de minuit, non à une vigile matinale. Les allusions à la longue nuit, à la louange pendant les nuits, au réveil, aux vierges sages, à la Parousie, aux serviteurs vigilants, à la veille, le montrent clairement (2). Elle a dû être détachée du lelya, pour être insérée dans les qale d–šahra avec lesquels elle n'a aucun rapport.

Cet office court de minuit ne pouvait pas se rattacher à un office du matin. Les suyyake ou « liaisons », par conséquent, n'y existent pas.

Dans cette structure de la vigile du vendredi il y a de nombreux éléments qu'il faut considérer avec soin. Etablissons d'abord les données qui doivent servir de base aux déductions:

a) les vendredis où l'on célèbre une mémoire on trouve un *office de minuit très court* et très ancien (antérieur à la division du psautier en hullale), dont les psaumes étaient chantés avec giyyore. Cet office, pourtant, n'a pas de rapport avec la mémoire du saint, mais il a trait au mystère de la Rédemption. L'invitatoire (*qanona*) de cet office doit se dire tous les vendredis de l'année. On peut conclure de cela que cet office était destiné à tous les vendredis indistinctement;

b) lorsque survint la floraison de la poésie ecclésiastique (VIIe-VIIIe s.), on composa de *nombreuses strophes* (ʿonyata) qui furent *ajoutées à cet office de minuit*. Ces strophes parlent du saint dont on célèbre la mémoire;

c) le subbaʿa (complies), appelé aussi premier mawtba des vendredis, ne comporte aucune récitation du psautier, seulement un psaume choisi après les ʿonyata. Cette structure est très étrange; les strophes poétiques, en effet, représentent un élément destiné à être inséré et à interrompre la récitation des psaumes. D'autre

(1) Cf. C. Tondini de Quarenghi, *Etude sur le calendrier liturgique de la nation arménienne*, Rome 1906, p. 20.

(2) Pour la traduction de cette tešbohta, cf. *Lelya-Ṣapra*, p. 64.

part, ces compositions poétiques ne sont pas non plus antérieures aux VIIe-VIIIe siècles. Nous pouvons donc conclure que dans l'ancien office du vendredi on ne célébrait pas le subba'a et que les vêpres n'étaient donc pas jointes au lelya;

d) l'organisation du psautier en hullale et la répartition des hullale au lelya quotidien respecta l'ancienne structure du lelya des vendredis, mais seulement les jours auxquels on attachait une solennité spéciale;

e) les qale d-šahra des vendredis n'appartiennent pas à la première couche de l'office de ces jours, mais seulement à l'époque où se développa le culte des saints.

Sur la base des données qui précèdent, on peut essayer d'établir le développement historique de l'office nocturne des vendredis chaldéens.

Les vendredi aurait été chez les Chaldéens, à une époque très reculée, la mémoire hebdomadaire de la Rédemption. Son office, outre les vêpres (*ramša*) et l'heure du matin (*ṣapra*), comportait une heure de minuit (*lelya*) de caractère plus cathédral que monastique. Ce lelya, comme d'ailleurs les autres célébrations cathédrales chaldéennes, n'était pas long. Etant jour de jeûne, on ne devait pas célébrer la Messe, mais seulement une liturgie des présanctifiés avec office de lectures et communion.

Plus tard, on choisit le vendredi pour y célébrer les mémoires des saints, surtout des martyrs. Quel a pu être le motif qui a induit à préférer le vendredi aux jours fériaux de la semaine, estompant son caractère de fête de la Rédemption? C'est peut-être la commémoraison des martyrs persans, Syméon bar Ṣabba'e et ses compagnons, qui a fourni le premier exemple d'une mémoire de saint au vendredi. Le martyre eut lieu le vendredi saint de l'année 341. Le vendredi saint, cependant, commémoraison de la mort du Christ, excluait toute autre mémoire. Aussi celle des martyrs fut transférée au vendredi après Pâques. Peut-être imita-t-on dans la suite ce cas exceptionnel, et ainsi s'expliquerait que la commémoraison des saints se célèbre normalement le vendredi.

Le désir de solenniser les mémoires a dû causer une célébration pubblique du subba'a avant l'heure de minuit. C'était facile à faire, puisque la poésie ecclésiastique connaissait alors une époque de fécondité, plus par la quantité, il est vrai, que par la qualité.

Le subba'a ou premier mawtba était composé presque exclusivement de poésies, sans rien ajouter à la courte psalmodie nocturne.

Après les temps de Dadišoʿ bar Qaṭraye (fin VIIe s.) (1), lorsque la division en hullale est entrée dans les monastères, le psautier a été distribué au lelya férial, à raison d'une moyenne de sept hullale par jour (2). Seuls les vendredis qui jouissaient d'une solennité particulière, c.-à-d. ceux où l'on fêtait la mémoire d'un saint, ont résisté à la nouvelle organisation.

2. – *La vigile des jours fériaux du Carême et de la Pentecôte.*

Aux jours fériaux du Carême, la vigile est semblable à celle des vendredis pendant l'année. Entre les vêpres et les complies s'intercale cependant un office eucharistique. Aux jours des semaines de mystères c'est une Messe des présanctifiés; pendant les autres semaines, seulement un rite de communion (3). Les qale d-šahra ou les qalyata qu'on trouve au lelya de ces jours ne sont qu'une disposition artificielle de la psalmodie des jours fériaux (4).

La fête de la Pentecôte possède une vigile en tout semblable à celle des mémoires. Cette vigile résulte donc de la jonction de vêpres, suyyake, complies et office de minuit. Comme d'habitude, les complies apparaissant sous le titre de premier mawtba et l'office de minuit sous celui de second mawtba. Dans le Bréviaire (5), non dans les manuscrits (6), on a mis la récitation des hullale 12-14, propres aux mémoires, au début du premier mawtba, mais sans aucun doute c'est une erreur. Ils devraient se placer, comme les vendredis, au début du second mawtba ou office de minuit. Les hullale, comme aux vendredis, sont accompagnés de giyyore.

Des qale d-šahra, plus modernes, composés de trois psaumes choisis, ont été mis avant l'office du matin. On y chante

(1) Cf. ci-dessus, p. 47, note 3.

(2) Ceci selon la tradition du Couvent Supérieur de Mossoul. La tradition manuscrite chaldéenne, en effet, se réclame toujours de cette tradition.

(3) Cf. J. MATEOS, *Les semaines de mystères du Carême chaldéen*, dans *L'Orient Syrien* 4 (1959), pp. 449-58.

(4) Cf. *Lelya-Ṣapra*, pp. 176-79; 186-87.

(5) *Breviarium Chaldaicum*, Rome 1938, III, p. 54.

(6) Cf. ms. *Mus. Brit. Add. 7177*, ff. 222r, 226v.

la tešboḥta des mémoires, « Gloire au Dieu de bonté », qui, comme nous l'avons dit à propos du vendredi, appartient à un office de minuit, non à une vigile matinale.

C) Les agrypnies

1. – *Le vendredi saint.*

Parmi les agrypnies des grandes fêtes on peut compter en premier lieu la veille nocturne du vendredi saint, qui présente un caractère archaïque tout à fait remarquable.

La messe du jeudi saint était célébrée après vêpres. Puis, après une légère réfection, on commençait la veille du vendredi saint, qui durait toute la nuit (1). Le premier mawtba de cette vigile n'est autre que les complies, où l'on récitait sept sections (*hullale*) du psautier (2). Le deuxième mawtba est formé par le lelya ou office de minuit. On y récitait six hullale. Ce qu'on appelle aujourd'hui troisième mawtba a une structure toute particulière:

13e hullala (pss 89-92)
lecture de l'évangile
ʿonita de procession
(autres strophes)
psaume choisi avec refrain
tešboḥta
litanie

La structure de ce mawtba coincide étrangement avec celle des qale d-šahra ordinaires. Elle a en plus la lecture de l'évangile. C'est par cela qu'elle décalque presque à la lettre la description que nous a laissée Ethérie de la vigile cathédrale des dimanches à Jérusalem.

La litanie, en outre, est celle qui est propre aux qale d-šahra des dimanches. Nous trouvons donc que ce dernier mawtba n'est autre chose que les anciens qale d-šahra dans sa structure la plus archaïque, c.-à-d. avec la lecture de l'évangile matinal.

(1) Cf. *Breviarium Chaldaicum* II, p. 357.

(2) Cf. *Lelya-Ṣapra*, pp. 218-19.

Les suyyake et les qale d–šahra actuels semblent donc être une addition. A un certain moment on a pourvu de qale d–šahra le lelya de tous les vendredis du Carême. En ces vendredis, la psalmodie au début du lelya commençait par le hullala 8, le hullala 14 est venu constituer les suyyake et le hullala 15 les qale d–šahra. C'est-peut-être pour imiter les suyyake et les qale d–šahra des vendredis qu'on a ajouté aux anciens qale d–šahra du vendredi saint les hullale 14 et 15.

Dans ces nouveaux qale d–šahra on retrouve la structure des grandes fêtes, avec des multiples *'onyata d–lelya* et un *qanona* composé de trois psaumes. On s'attendrait que la *tešboḥta* fût propre au vendredi saint. Aucunement. Elle est celle-la même qu'on chante les vendredis impairs du Carême (1): « Avec deuil et larmes et gémissements ». Cette tešboḥta est empruntée à l'office du jeûne de Ninive (2). Elle demande à Dieu, entre autres, qu'il devienne notre médecin. Cette demande rattache la tešboḥta au jeûne de Ninive, institué, comme on le sait, à l'occasion d'une épidémie. La karozuta, composition relativement récente, est propre, comme d'ailleurs tous les vendredis de Carême.

Cette analyse montre le caractère artificiel des nouveaux qale d–šahra du vendredi saint; ils sont une addition qui est venue allonger l'ancien office et obscurcir son ancienne structure.

2. – *Les fêtes du Seigneur.*

Parmi les fêtes du Seigneur, prenons comme exemple la vigile de Noël. Après les vêpres et les suyyake (deux sous-sections du psautier), on fait la procession. La 'onita qui l'accompagne ne se réduit plus à une seule strophe, mais s'étire en une longue série qui supposent un long parcours. Selon le Bréviaire (3), il y a seize strophes, en tenant compte des répétitions de la première (4).

(1) Cf. *Breviarium Chaldaicum* II, p. 99.

(2) *Ibid.* I, p. 183.

(3) *Ibid.* I, pp. 323-25.

(4) Le šurraya est placé les dimanches après la 'onita de procession, mais aux fêtes on le trouve avant elle; cf. ms. *Mus. Brit. Add.* 7177 (Hudra a. D. 1484), f. 18r (*Noël*: šurraya avant la 'onita, mais ajouté en marge) et f. 30r (*Epiphanie*: šurraya après la 'onita, dans le texte). Le Bréviaire, aux fêtes, le place toujours avant la 'onita.

Au retour de la procession, on célébrait, si ce n'était pas un dimanche, un service de communion. On rencontre, en effet, dans le Bréviaire un chant de communion (*'onita d–bem*) tout seul. La présence d'un chant de communion sans chant d'offertoire (*'onita d–raze*) indique un service eucharistique sans lectures ni consécration (1).

Si c'était un dimanche, on commençait la Messe après les vêpres mais avant la procession. Celle-ci avait lieu entre la commixtion et la communion de la Messe (2). Rentrés à l'église, on distribuait la communion et l'on continuait l'office.

Les complies des grandes fêtes apparaissent dans les manuscrits sous le titre de premier mawtba du lelya (3). On y récitait onze hullale, plus les 'onyata, etc. Il était permis de manger jusqu'au moment où l'on terminait le hullala 5, et de boire jusqu'à la fin du hullala 11 (4). Le chant de madraše interrompait la psalmodie.

(1) Cf. *Les semaines de mystères du Carême chaldéen.*

(2) Voici la rubrique du Bréviaire (I, 325): « Sache que si les vêpres de Noël ou de l'Epiphanie tombent un dimanche, on célèbre la Messe avant [la procession]; et quand on arrive à dire le *Unus Pater sanctus* on ne chante pas le refrain (*'unnaya*), mais on ferme les voiles de l'autel, On exécute alors le *Pater noster* avec le ton solennel (*qala rabba*) des fêtes; ensuite, on récite la prières des vêpres de la fête, et quand on arrive au šurraya (psaume alléluiatique) de la *basaliqe* (procession), on ouvre les voiles. Une fois le šurraya terminé, on chante les 'onyata de la procession, répétant la première après le *Gloria Patri*. On entre alors au sanctuaire et le diacre proclame: Louez le Dieu vivant ».

Cette rubrique pourrait éclaircir l'origine du qanona *Terribilis es* à la Messe des fêtes de Notre-Seigneur. Voici la rubrique du Missel (éd. Mossoul 1936, p. 45): « Aux fêtes de Notre-Seigneur, après la réponse *Unus Pater sanctus*, on ferme le voile de l'autel. Un groupe [de chantres] se place dans le sanctuaire et commence lentement le chant du *qanona* (répons) *Terribilis es*. Le peuple qui est dans la nef répond. Une fois terminé le qanona on ouvre le voile ».

On constate à première vue l'identité des cérémonies, aux mêmes jours et aux mêmes moments de la Messe. Ce qanona *Terribilis* serait-il le reste ou un succedané de la procession? Remarquons que la Messe de vigile, célébrée après les vêpres, est déjà festive. La Messe du matin est peut-être un doublet plus récent. En ce cas, le qanona *Terribilis* pourrait être une imitation réduite de la procession de la première Messe.

(3) Cf. *Lelya-Ṣapra*, p. 391, note 4.

(4) *Ibid.*, p. 403.

Le deuxième mawtba (office de minuit) commençait par le chant des hullale 12-15. Le hullala 14 avait des refrains spéciaux pour la fête (1). Il est possible que le chant populaire de ce hullala représente le vestige d'une vigile cathédrale plus ancienne, englobée actuellement dans la longue agrypnie, de caractère nettement monastique. Entre le deuxième et le troisième mawtba on chantait encore des madraše.

Le dernier mawtba s'appelait mawtba du Katolikos et de sa suite. En effet, au début de ce mawtba, le Katolikos ou l'évêque faisait son entrée pour assister au reste de l'office. On chantait les hullale 18-20, suivis parfois de quelques ʿonyata. Ensuite, on entamait avec grande solemnité le chant du hullala 21, formé par les cantiques scripturaires (Exode, Isaïe, Deutéronome). La première (cantiques de l'Exode et d'Isaïe) et la deuxième marmita (première partie du cantique du Deutéronome) étaient accompagnées de refrains courts, sans rapport avec la fête, qui se répétaient à chaque verset. La troisième marmita (seconde partie du cantique du Deutéronome) possédait des strophes courtes intercalées après chaque verset du cantique (2).

C'est après le chant des cantiques que commencent aujourd'hui les qale d–šahra. Ils se composent de trois psaumes choisis (pss 2, 72 [71] et 110 [109]). Ensuite on chante la ʿonita d–lelya et les autres pièces des qale d–šahra.

Selon toute probabilité, nous avons ici un doublet. Les hullale 18-20 ont dû représenter autrefois les suyyake et le hullala 21 les qale d–šahra. L'entrée de l'évêque, en effet, la solennité du chant de ce hullala et l'ancienne tradition de chanter les cantiques scripturaires aux qale d–šahra des dimanches (3) font croire que nous avons affaire ici avec un office cathédral, les qale d–šahra. Mais, comme aux vendredis, plus tard on aura fait un choix de psaumes qu'on a ajoutés à l'office préexistant, sous le nom de qale d–šahra ou vigile cathédrale.

(1) *Ibid.*, pp. 403, 354-56.

(2) Les strophes intercalées sont sans doute un développement de l'unique strophe primitive, la première, qui se répétait tout au long du cantique, jusqu'à la dernière répétition encore conservée.

(3) La récitation monastique de tout le psautier la nuit du samedi au dimanche commençait au subbaʿa, se continuait au lelya et réservait pour les qale d-šahra le hullala 21. Cf. *Lelya-Ṣapra*, pp. 398-400.

Nous croyons donc que l'agrypnie des grandes fêtes chaldéennes se composait, après les vêpres, les suyyake, la Messe et la procession du soir, de trois mawtbe; le premier représente le subba'a ou complies; le deuxième l'office de minuit; viennent ensuite les suyyake (hullale 18-20), qui font la liaison entre la deuxième mawtba et le troisième ou mawtba du Katolikos, qui constitue l'ancienne vigile cathédrale ou qale d–šahra.

3. – *Signification des mawtbe.*

Après cet exposé sur les vigiles chaldéennes, nous nous demandons si le mawtba — au sens d'une division de l'office nocturne, comme les qawme ou les 'eddane syriens et maronites, ou les nocturnes romains — représente une division basée sur une réalité temporelle. En d'autres mots, si chaque mawtba correspond à une des quatre veilles qui divisaient la nuit à cette époque ancienne.

La réponse doit être affirmative. Nous avons vu qu'un office avec deux mawtbe correspond à deux veilles de la nuit. Ainsi les dimanches, le premier mawtba correspond à l'heure de minuit, le second (*qale d–šahra*) [1] à la quatrième veille, ou vigile matinale. Le vendredi, le premier mawtba (subba'a, complies) correspond à la deuxième veille, le second (lelya, office de minuit) à la troisième. Aux grandes fêtes, il y a trois mawtbe: le premier (subba'a) correspond à la deuxième veille; le deuxième (lelya) à la troisième, le troisième (mawtba du Katolikos ou qale d–šahra) à la quatrième. Les jours fériaux, où il n'y a qu'un mawtba, il correspond à minuit, c.-à-d. à la troisième veille.

Le nombre de mawtbe qu'un office possède nous indique le nombre de veilles de la nuit qu'il recouvre, sans nous indiquer cependant auxquelles des veilles ils se rapportent. On peut dire seulement que le ramša est l'office destiné à la première veille de la nuit, qui suit imméditament le coucher du soleil, et que les qale d–šahra correspondent à la quatrième veille ou vigile matinale. Pour le reste, si l'office a un seul mawtba, celui-ci sera l'office de minuit (troisième veille), s'il en possède deux, ils représenteront

[1] Dans l'*Expositio*, les qale d–šahra sont appelés aussi deuxième mawtba, cf. vol. I, p. 166[25].

les complies et l'office de minuit, destinés à la deuxième et troisième veilles.

* * *

Cette enquête à travers les livres liturgiques chaldéens nous montre la grande variété de ses vigiles telles qu'elles ont été pratiquées par les moines. D'abord, l'office nocturne des jours fériaux et l'ancien office des vendredis, où l'on se reposait avant et après l'office du lelya; ensuite, l'office des vendredis avec mémoires et de la Pentecôte, qui comportait une vigile allant depuis le soir jusqu'à minuit; puis, l'office des dimanches, qui commençait la vigile à minuit et prolongeait le lelya monastique jusqu'à le joindre à la vigile cathédrale destinée aux fidèles; finalement, la grande veille des fêtes du Seigneur, qui durait toute la nuit, et unissait les uns aux autres les différents offices nocturnes.

Il est curieux de constater que cette variété des vigiles chaldéennes a d'antiques racines. Elle se retrouve, pour la prière nocturne privée, dans la pratique variée des moines égyptiens. Le P. J. M. HANSSENS, dans son livre *Nature et Genèse de l'office des Matines* (1), résume ainsi le mode de faire la prière nocturne que s. Pachôme avait appris de son maître abba Palémon:

> C'était une façon de sanctifier une veillée partielle, qui consistait, nous l'avons déjà noté, à diviser la nuit en deux parties, consacrées, l'une au repos, l'autre à la prière. Ce qui pouvait se faire, selon certains documents, de deux manières, selon d'autres, de trois: ou en priant jusqu'à minuit et en dormant jusqu'au matin: ou en faisant l'inverse; ou encore, en passant le milieu de la nuit à prier et en faisant précéder et suivre cette prière d'un temps convenable de sommeil.

J. MATEOS S. I.

(1) Rome 1952, p. 68.

Il problema ecumenico alla luce delle unioni realizzate in Oriente [1]

Il problema ecumenico, il problema cioè di come unire tutti i cristiani dell'ecumene, ossia del mondo universo, nella vera Chiesa di Cristo, che non può essere che una e unica, questo problema assilla oggi le menti dei seguaci di Cristo, come forse non mai.

Ognuno sa che le difficoltà per risolvere questo problema sono enormi. Ci sono difficoltà da parte degli altri e delle quali si parla spesso; ma ci sono pure delle difficoltà dalla nostra parte cattolica, alle quali si accenna forse meno spesso. Ci sembra che l'esistenza nel seno della Chiesa cattolica di comunità orientali sia di grande importanza per trovare una via per superare queste difficoltà e in genere per risolvere il problema ecumenico.

Un teologo protestante, il dottor Hans Dombois nel libro «Begegnung der Christen» (Incontro dei Cristiani), pubblicato nel 1959 da Maximilian Roesle e Oscar Cullmann, ha esposto, molto chiaramente *la* grande difficoltà che si frappone alla riunione, esistente da parte cattolica come la concepiscono i protestanti. Egli vede nella Chiesa Cattolica, dopo lo scisma bizantino, uno sviluppo verso la « Einkeitskirche » (la Chiesa unitaria o uniformata). E questa « Einkeitskirche » è incapace di condurre alla « Kircheneinheit », cioè alla unione delle Chiese ([2]). In altre parole: la concezione troppo stretta dell'unità della Chiesa, difatti largamente diffusa tra i nostri cattolici — e non solo tra i più semplici — è *il grande ostacolo* al ristabilimento dell'unione di tutti i cristiani,

([1]) Non crediamo dover cambiare la forma di questa conferenza che abbiamo tenuta nella sede del Pontificio Istituto Orientale e che ci hanno pregato di pubblicare.

([2]) *Begegnung der Christen, Studien evangelischer und katholischer Theologen,* herausgegeben von: Maximilian ROESLE und Oscar CULLMANN, Stuttgart, 1959, p. 395-396.

che non si lasciano uniformare « gleichschalten » in una « Einheitskirche », Il Dombois vede bene che una integrazione autentica dell'Oriente cristiano, con tutto il suo patrimonio caratteristico, nella Chiesa universale potrebbe essere il rimedio contro il pericolo della Chiesa unitaria, e potrebbe anche mostrare la strada ad una vera « Mehrgliedrigkeit » (= pluriformità) della Chiesa universale e così dare posto in questa Chiesa anche ai popoli germanici nella loro stragrande maggioranza protestanti, perchè restíi all'uniformità di tipo romano. Sotto la voce « popoli germanici » (« die germanischen Völker ») egli intende non solo i tedeschi, ma tutti i popoli di stirpe germanica, cioè pure gli scandinavi, gli anglosassoni, gli olandesi ecc., dunque il gruppo « germanico » contraddistinto da quello « latino » e quello « slavo ». Anche noi nell'usare questa voce la vogliamo intendere così.

Il Dombois è dell'avviso che una vera integrazione dell'Oriente finora — malgrado le unioni parziali raggiunte — non è stata realizzata. Non vogliamo qui discutere la *quaestio facti*, cioè se le unioni realizzate in Oriente provino o meno che la Chiesa Cattolica è capace di integrarsi una Chiesa parziale che conserva veramente un volto proprio (eine wirkliche Eigenständigkeit), come dice il Dombois.

Il Patriarca Maximos IV di Antiochia ecc. vede molto bene il problema che stiamo trattando e lo formulò nella sua conferenza letta in lingua tedesca a Düsseldorf il 9 agosto 1960. Cito il testo originale francese del passo decisivo: « Ce, dont nous devons nous convaincre, c'est que le christianisme ne pourra jamais s'acquitter de sa mission dans le monde s'il n'est, non seulement de droit mais aussi de fait, *catholique*, c'est à dire universel. Si, pour être catholique, il faut renoncer à sa liturgie, à sa hiérarchie, à sa patristique, à son histoire, à son hymnographie, à son art, à sa langue, à sa culture, à tout son patrimoine spirituel pour adopter le rite, la pensée philosophique et théologique, la poésie religieuse, la langue liturgique, la culture et la spiritualité d'un groupement donné, fû-til le meilleur, l'Eglise n'est plus le grand don de Dieu à l'humanité *entière*, mais *une faction*, si nombreuse soit-elle, une institution humaine liée aux intérêts d'un groupe. Elle n'est plus la véritable Eglise du Christ » (1). Il patriarca ha l'impressione che finora di-

(1) *Vers l'Unité chrétienne* XIII (1960)54, obbene: *Proche Orient Chrétien* X (1960) 301.

fatti manchi molto ad un riconoscimento pieno di tutto il patrimonio spirituale dell'Oriente.

Egli ha certamente ragione se esige, per mettere in evidenza il carattere veramente *cattolico* cioè universale della Chiesa di Cristo, non solo il puro e semplice riconoscimento dei riti liturgici dell'Oriente, ma pure il rispetto della sua struttura gerarchica e della sua spiritualità e teologia propria, salva, si intende, l'unità necessaria della fede.

La Chiesa cattolica, i Papi, i Concili, quando si trattava di guadagnare l'Oriente separato alla riunione, hanno proclamato i principî di una vera e autentica cattolicità che sono di una importanza primordiale per la soluzione del problema ecumenico in generale. La Chiesa si è pronunciata sulla questione, quali cose sono indispensabili per l'unità della Chiesa e in quali vi può, anzi — data la diversità dei popoli — vi *deve* esistere una legittima varietà. È vero che la Chiesa ha formulato i principi che valgono in questo campo, in occasione dell'unione di cristiani orientali; ma questi principi in se sono generali e possono quindi essere applicati anche al problema della riunione dei protestanti, e in questo vediamo tutta l'importanza dei gruppi orientali cattolici già esistenti nel seno della Chiesa universale.

Pio IX si pronunziò sul problema delle cose necessarie all'unità nella sua lettera « In Suprema Petri Apostoli Sede » indirizzata il 6 gennaio 1848 ai patriarchi e vescovi separati d'Oriente, dove scriveva: « Itaque non aliud vobis imponimus oneris, quam haec necessaria: nimirum, ut ad unitatem reversi, consentiatis nobiscum in professione verae fidei quam Ecclesia Catholica tenet ac docet, et cum Ecclesia ipsa supremaque hac Petri Sede *communionem* servetis. Hinc ad vestros sacros ritus quod attinet, reiicienda solummodo erunt, si quae in illos separationis tempore irrepserint, quae eidem fidei et unitati catholicae adversentur, atque his demptis, sartae tectaeque vobis manebunt veteres liturgiae vestrae orientales... » [1].

In sostanza lo stesso dice pure il regnante Pontefice Giovanni XXIII nella sua prima enciclica « Ad Petri Cathedram » (26 giugno 1959) [2].

[1] R. De Martinis, *Iuris Pontificii de Propaganda Fide*, Pars I, vol. VI, 1, Roma 1894, p. 52-53.

[2] *Acta Ap. Sedis*, 51 (1959) 512 ss, (Encyclica « Ad Petri Cathedram » del 26 giugno 1959).

Le cose necessarie all'unità sono: l'unità della fede, l'unità della direzione e l'unità del culto.

Cominciamo colla questione meno difficile: con i riti e gli usi.

La Chiesa cattolica accetta la diversità dei riti liturgici non di mala voglia o per puro opportunismo, sapendo che altrimenti gli orientali, che tengono al loro venerabile patrimonio liturgico, non si potrebbero guadagnare all'unione; ma la Chiesa accetta i riti con tutto il cuore, perchè essa sa che questa diversità di riti mette in maggiore evidenza la sua cattolicità, perchè l'indole diversa dei popoli, che ha creato la varietà dei riti e costumi, esige questa multiformità, che non è un male necessario ma un vero valore. L'uniformità non sarebbe un ideale, ma farebbe violenza alla vita, che secondo le sue leggi innate vuol evolversi in forme variopinte.

Pio IX nella sua lettera ai Patriarchi e vescovi orientali cattolici dell'otto aprile 1862 con la quale comunica loro la fondazione di una sezione speciale « Pro negotiis Orientalibus » nel seno della « Sacra Congregatio de Propaganda Fide », scrive sui riti orientali:

« Iam vero catholicae Ecclesiae unitati nihil plane adversatur multiplex sacrorum legitimorum rituum varietas, quin immo ad ipsius Ecclesiae dignitatem, maiestatem, decus ac splendorem augendum maxime conducit » (1).

Leone XIII, che tanta comprensione aveva per l'Oriente, nella sua Enciclica « Orientalium dignitas » (30–11–1894) designa la varietà dei riti orientali come la migliore prova per la cattolicità della Chiesa e insieme per la sua ben compresa unità (2).

Pio XI nel Suo Motu Proprio « Sanctae Dei Ecclesiae » (25–3–1938) deriva la varietà dei riti esplicitamente dalla diversità dell'indole dei popoli: « Romanis enim Pontificibus mens est liturgicam rerum varietatem quae *ex peculiari populorum ingenio atque indole invecta est*, non modo sanctae fidei divinique cultus unitati non repugnare, sed eam potius commendatione ac laudibus exornare » (3).

Pio XII si esprime in maniera simile nella sua prima Enciclica « Summi Pontificatus »: « Iesu Christi Ecclesiae ... non ea pro

(1) De Martinis, l. c., p. 368 § 2.

(2) Leonis XIII Pontificis Maximi *Acta*, vol. XIII, p. 360-61.

(3) *AAS* 30 (1938) 155.

certo nititur deprimere vel parvi facere, quae peculiares cuiusvis nationis notas proprietatesque constituant ... Ea siquidem ad unitatem contendit superno illo amore conformatam et altam, quo omnes actuose exercentur; non vero ad unam assegnandam rerum omnium aequabilitatem, externam tantummodo atque adeo insitas vires debilitantem » (1).

Dunque unità, sì, ma non uniformità, che sarebbe violenza e renderebbe la Chiesa debole invece di farla forte.

La diversità nelle cose liturgiche che si sviluppò in Oriente in opposizione all'Occidente ha la sua ragione storica nel fatto che l'Oriente non era culturalmente unificato come l'Occidente, poichè l'ellenismo, benchè largamente sparso, non aveva potuto semplicemente soppiantare le altre culture più antiche esistenti in Oriente. Così i diversi popoli d'Oriente: i Greci, Siri, Egiziani, Etiopi ed Armeni hanno creato, secondo la propria indole e nella propria lingua, delle forme diverse per la celebrazione del santo sacrificio e per l'amministrazione dei santi sacramenti. La Chiesa ha riconosciuto sempre questa variopinta multiformità ed ha permesso anche alle comunità, che dopo la separazione ritornavano all'unità, di ritenere i loro venerandi riti ed usi.

Ribadiamo queste cose, in se stesse ben note, per rilevare che il principio che è alla base del riconoscimento dei riti orientali, l'idea cioè che bisogna rispettare l'indole diversa dei popoli che ha creato la diversità dei riti, può giustamente trovare la sua applicazione anche ai popoli protestanti, che nella loro stragrande maggioranza appartengono al gruppo dei popoli di stirpe germanica nel senso sopra (p. 65) spiegato.

Non vogliamo qui parlare della possibilità e convenienza di una applicazione ancora più vasta, vuol dire anche per i popoli sommamente diversi dei paesi di missione. Gli ultimi congressi missiologici hanno mostrato che il problema viene molto vivamente sentito.

Risalta di nuovo l'enorme importanza del caso dei riti orientali riconosciuti dalla Chiesa, come precedente per altre simili circostanze. E su questa importanza vogliamo qui insistere.

In occidente Roma come centro unico dominante e sede del successore di S. Pietro ha portato anche ai popoli germanici che

(1) *AAS* 31 (1939) 428.

entravano nel mondo culturale latino, l'unica lingua liturgica latina e l'unica liturgia della Chiesa di Roma, mentre Bisanzio, che in Oriente ha avuto un ruolo unificatore simile a quello di Roma in Occidente, mostrava, almeno nella questione della lingua liturgica, più spirito di adattabilità. Se in Oriente non si è mai verificata una così vasta e radicale rivolta contro il centro unificatore come l'abbiamo vissuta in Occidente proprio da parte dei popoli germanici contro Roma, ci dobbiamo domandare se le ragioni non debbano ricercarsi tra l'altro anche in una mancanza di adattabilità da parte di Roma.

Ad ogni modo questi popoli nei secoli di separazione da Roma hanno sviluppato delle forme liturgiche nella propria lingua, confacenti al loro genio. Ci domandiamo, se nel caso si voglia preparare la via ad una riunione corporativa delle comunità separate, tutto questo si può semplicemente eliminare. — Se si prende sul serio il principio proclamato da Roma per l'Oriente Cristiano che cioè la diversità nelle cose liturgiche ha la sua ragione nell'indole speciale dei popoli che non si lasciano uniformare, si dovrà ammettere la possibilità e la convenienza di un riconoscimento anche di riti che sono cresciuti – benchè fuori della Chiesa cattolica — sul suolo di questi popoli. Non vogliamo negare la grande differenza esistente tra i due casi: in Oriente i diversi popoli avevano sviluppato i loro riti speciali, quando erano ancora cattolici, e questi riti erano accettati dalla Chiesa cattolica. Era quindi logico che anche dopo il loro ritorno alla Chiesa madre, questa riconoscesse gli antichi e venerandi riti conservati dall'epoca prima della separazione.

Nel caso dei protestanti si tratta di riti creati recentemente e nell'opposizione contro la Chiesa cattolica, dei riti ai quali essi quindi non hanno uno stretto diritto e che devono venir adattati alla fede cattolica. Ma il rispetto verso l'indole speciale dei popoli che tutti devono poter trovarsi a casa loro nella Chiesa cattolica, questo rispetto che è la ragione più profonda dell'accettazione dei riti orientali, potrebbe pure consigliare un simile riconoscimento delle forme di culto create dai popoli germanici secondo il loro genio, sia pure nel tempo della separazione, naturalmente, in quanto questo fosse desiderato dagli interessati e servisse realmente a facilitare la bramata riunione. Non si possono qui giudicare i diversi paesi p. e. l'Inghilterra e la Germania alla stessa stregua. Non possiamo entrare nei dettagli.

Forse oggi i tempi non sono ancora maturi per la formazione di gruppi exprotestanti uniti con proprio rito. Ma se si vuol arrivare ad una unione corporativa, questa dovrà — così ci pare — essere la strada. Naturalmente bisogna adattare questi riti alle esigenze della fede cattolica. L'idea del sacrificio vi deve trovare la sua espressione e tutti i sette sacramenti devono essere accettati. Queste cose appartengono all'essenziale unità del culto, alla quale la Chiesa cattolica non può rinunziare.

Quanto agli usi la Chiesa cattolica riconosce quelli propri dell'Oriente, p. es. il matrimonio dei sacerdoti. Nel caso di una riunione di comunità separate occidentali una tale istituzione, anche da loro esistente, potrebbe per se essere riconosciuta.

Il punto secondo: Come deve essere compresa l'essenziale unità di direzione nella Chiesa cattolica?

Anche qui i *principi* proclamati dalla Chiesa in occasione delle unioni in Oriente ci mostrano la strada verso una soluzione di questa questione che è di fondamentale importanza per la soluzione del problema ecumenico nella sua totalità. La Chiesa ha riconosciuto la struttura gerarchica propria dell'Oriente.

In Occidente i gradi gerarchici intermedi di primati, metropoliti e arcivescovi con vera autorità sopraepiscopale — come esistevano nell'antichità cristiana — tra la suprema autorità del vescovo di Roma e quella dei vescovi locali sono praticamente caduti in disuso. Questa evoluzione comporta il pericolo che il potere supremo del Papa sia esaltato in maniera unilaterale e che i vescovi appaiano come semplici funzionari e esecutori degli ordini della suprema autorità.

In Oriente, al contrario — anche secondo il nuovo diritto canonico orientale — delle competenze e poteri, che nella Chiesa latina spettano al solo Pontefice, vengono divise tra il Papa e i Patriarchi. Così viene eliminato il malinteso che il Papa *debba* sempre ed in ogni caso far uso della sua piena autorità, della sua universale, immediata e ordinaria giurisdizione sopra la Chiesa universale. Egli *può* lasciare l'esercizio effettivo di questo potere, in molti casi, pure ad altri senza abdicare con questo o rinunziare ai suoi diritti.

Nell'Oriente cattolico, ancor oggi, si riconosce un ordinamento gerarchico che corrisponde meglio alla situazione di fatto esistente nell'antichità cristiana, che il regime fortemente centrale che si è sviluppato in Occidente nel decorso dei secoli.

In Oriente esistevano prima dello scisma i patriarcati con un autogoverno molto largo, quant'all'ordinamento dei loro affari interni. Il Papa come Capo della Chiesa universale interveniva, difatti, solo raramente, e dove si trattava p. es. della salvaguardia della fede o dell'ordine ecclesiastico. Il Papa possedeva anche in quel tempo la stessa pienezza di poteri che gli spetta ancor oggi. Ma è semplicemente innegabile il fatto storico, che non faceva uso di tali poteri nell'Oriente, nella stessa misura che suol fare oggi. L'uso continuo di questi poteri quindi non è essenziale al primato.

È vero che nei secoli dopo lo scisma il primato del Papa fu conosciuto meglio che prima e che quindi il problema di far concordare il potere universale, ordinario ed immediato del Pontefice con i privilegi dei patriarchi è oggi più arduo che nei primi secoli della cristianità. Sarà difficile, se non impossibile, di ritornare semplicemente alla situazione come era prima dello scisma. La storia di nove secoli non si può semplicemente annullare.

È però vero che anche dopo il ristabilimento della « communio » con Roma, interrotta per lo scisma, la S. Sede, *in linea di massima*, ha riconosciuto la struttura gerarchica dell'Oriente tale — in sostanza — quale era prima della separazione. Questo è vero anche per il tempo dopo la definizione del Primato fatta dal Concilio Vaticano. Pio IX nella lettera già citata ai gerarchi orientali mette come condizione alla riunione unicamente il ristabilimento della « communio », colla suprema Sede di Pietro. Questa — è vero — include la sottomissione, poichè questa Sede è *la suprema*, ma lascia intatta la struttura gerarchica dei patriarcati, che, tali quali sono, possono ristabilire la loro unione con Roma. Si può giustamente supporre che Pio IX manteneva questa concezione anche dopo il Concilio Vaticano.

Nella pratica, è vero, proprio Pio IX esigeva dai patriarchi orientali una sottomissione molto rigorosa, quel che condusse a più di un conflitto doloroso. Ma vogliamo parlare qui dei principi, lasciando la questione dell'applicazione pratica di essi da trattare in un'altra occasione.

Fondamentale per la concezione cattolica della posizione dei patriarcati è la definizione del primato fatta dal Concilio di Firenze: « Item definimus sanctam apostolicam sedem et Romanum pontificem in universum orbem tenere primatum et ipsum pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis apostolorum et verum Christi Vicarium totiusque ecclesiae caput, et omnium

christianorum patrem et doctorem existere; et ipsi in Beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem ecclesiam a domino Iesu Christo plenam potestatem traditam esse, quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur ». Poi si parla dell'ordine di precedenza dei patriarchi orientali e si aggiunge la frase significativa: « salvis videlicet privilegiis *omnibus* et iuribus eorum » (1). Denzinger tralascia queste parole che non sono senza una particolare importanza (2).

Per capire bene il senso di questa definizione bisogna guardarla nel quadro della sua storia (3). Si attaccava il ferro rovente della questione del primato solo verso la fine delle negoziazioni. Il 22 giugno — l'unione fu accettata il 6 luglio — il Papa Eugenio IV presentò all'Imperatore un progetto per la definizione, dove si parlava del diritto del Pontefice di convocare i concili ecumenici e dell'obbligo dei patriarchi di essere sottomessi alla volontà del Papa. Quando l'Imperatore lo seppe, lasciò cadere ogni speranza di arrivare all'unione e dichiarò soltanto: « Preparate, per favore, la nostra partenza! ». Il Papa cedette e presentò un altro progetto meno esplicito ed accettò infine anche la domanda dei greci per la salvaguardia di *tutti* i privilegi e diritti dei patriarchi. Così fu realizzata l'unione. I Greci erano convinti che la definizione del primato per loro, *nella pratica*, non cambiava nulla, eccetto il ristabilimento del diritto d'appello al vescovo dell'Antica Roma. Difatti il Papa dopo Firenze non è intervenuto negli affari interni della Chiesa di Costantinopoli.

Un'altra questione è, come i latini e pure lo stesso Pontefice capivano i privilegi e i diritti dei patriarchi orientali. Ci proponiamo di esaminare questa questione come pure quella, cioè come più tardi la S. Sede concepiva i privilegi e come li applicava nella pratica, in un articolo da pubblicarsi più tardi.

L'unione di Firenze ha servito di modello per le più importanti unioni posteriori. Specialmente l'unione dei Ruteni del Regno Polono-Lituano (1595) e quella dei Romeni della Transilvania (1698) furono concluse essenzialmente sulla base dei principi accettati a Firenze. Papa Clemente VIII nella Bolla « Decet Romanum

(1) J. GILL, *The Council of Florence*, Cambridge 1959, p. 414-415.

(2) H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, ed. 28, Freiburg 1952, p. 253, n. 694.

(3) J. GILL, l. c., p. 282 ss, 290.

Pontificem » del 23 febbraio 1596 concesse ai Ruteni un largo autogoverno e permise al metropolita di Kiev di nominare vescovi senza dover domandare l'approvazione di Roma (1). I Romeni della Transilvania nel sinodo d'unione del 1698 postularono che il loro vescovo potesse continuare a governare il suo gregge indisturbato e senza continui interventi esterni. Questo sinodo fu dapprima approvato dall'Imperatore Leopoldo e dal Primate d'Ungheria, cardinale Kollonicz. Roma diede la sua benedizione più tardi (2). La Santa Sede, dopo Firenze, offrì più volte l'unione ai patriarchi orientali sotto le condizioni di Firenze, quindi « salvis privilegiis *omnibus* et iuribus eorum ».

Vediamo ora alcuni documenti che provano ciò. Il Cardinale Prefetto della Propaganda scrive al tempo del patriarca Cirillo Lukaris (in data del 21 febbraio 1625) al rappresentante di Roma a Costantinopoli: « Sua Santità non esige per l'unione altre condizioni che quelle stabilite a Firenze » (3).

La Propaganda invitò il 10 dicembre 1624 il patriarca Teofane di Gerusalemme all'unione, « nella forma contenuta nel Sacro Concilio ecumenico di Firenze » (4).

La Propaganda scrive il 23 maggio 1637 al patriarca greco di Alessandria Metrofane che l'unione si deve fare « conforme agli Ecumenici Concili Lugdunense ... e Fiorentino » (5).

La Santa Sede promise ai patriarchi in occasione di trattative per l'unione, solennemente e ripetutamente che la loro dignità non sarebbe diminuita in nessuna maniera a causa dell'unione con Roma e che i loro diritti e privilegi sarebbero conservati senza alcuna diminuzione.

Delle assicurazioni in questo senso diede p. es. Clemente XI al Patriarca Copto Giovanni XVI scrivendogli in data dell'11 aprile

(1) A. Theiner, *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum Historiam illustrantia*, vol. III, Roma 1863, p. 261.

(2) N. Nilles S. I., *Symbola ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris Coronae S. Stephani*, Innsbruck 1885, vol. I, p. 204 e 225.

(3) G. Hofmann, *Patriarch Kyrillos Lukaris ...*, in « Orientalia Christiana » XV, 1, Roma 1929, p. 53.

(4) G. Hofmann, *Theophanes III. Patriarch von Jerusalem und Papst Urban VIII.* in « Orientalia Christiana », XXX, 1, Roma 1933, p. 24.

(5) G. Hofmann, *Metrophanes Kritopoulos*, in « Or. Chr. », XXXVI, 2, Roma 1934, p. 82.

1703: « Quo sane salutari consilio (nempe unionis) ... insignem istam Patriarchalem Sedem eo dignitatis loco reponeres, quo ob eximias praerogativas ... eam olim constitisse omnia prope catholicae fidei monumenta testantur ».

Quindi il patriarcato di Alessandria sarà ristabilito tale quale era stato prima dello scisma. Verso la fine della sua lettera il Papa dà al patriarca altre assicurazioni: « Ubi autem Divina ope consilium tam laudabile (unionis) ... compleveris, certo certius tibi persuadere poterit Nos retento Instituto huius Sanctae Sedis, quae Orientalium Ecclesiarum iura ac privilegia non modo non imminuere, sed profecto tueri atque amplificare satagit, te iis benevolentiae atque honoris testimoniis, quae tuo muneri, tuaeque dignitati conveniunt, esse in Domino complexuros, nihilque a Nobis unquam praetermissum iri, quod tibi commodo ornamento, atque splendori futurum esse arbitrabimur » (1).

Clemente XII promise nel 1731 al patriarca greco di Alessandria, Cosma, per il caso dell'unione la piena conservazione della sua dignità: in questa maniera « celeberrima ista Patriarchalis Sedes ... ad pristinam dignitatem et gloriam » redibit (2).

Pio VII scrive in data dell'8 luglio 1815 al Patriarca Copto Pietro VII: « Nos tuae Sedis praerogativas et privilegia sarta tectaque ut sint diligentissime curabimus ». Poi il Papa cita un detto di Leone il Grande: «Nihil Alexandrinae Sedi pereat dignitatis» (3).

Leone XII che nel 1824 fece il tentativo, purtroppo vano, di restituire il patriarcato cattolico di Alessandria, promise di conservare gli antichi diritti di questo patriarcato: « Huic autem patriarchatui copto catholico, eique, qui illum obtinebit, omnes honores, privilegia, praerogativas, nomina, *omnemque potestatem* tribuimus, quae vel sacris canonibus innititur, vel consuetudine, cui non irrationabilia momenta suffragentur » (4).

Se la Santa Sede in circostanze straordinarie si vide costretta a nominare direttamente patriarchi e vescovi, essa ogni volta sottolineò trattarsi di una eccezione e di non voler con ciò creare pregiudizio ai diritti tradizionali degli orientali di eleggere libe-

(1) J. P. Trossen, *Les relations du Patriarche Copte Jean XVI avec Rome (1676-1718)*, Lussemburgo 1948, p. 171-172.

(2) *Bullarium Propagandae*, Appendix, Tom. II, p. 43.

(3) De Martinis, Pars I, vol. IV, p. 530.

(4) L. c., p. 651.

ramente i loro gerarchi. (Così la Santa Sede fece anche recentissimamente in occasione della nomina dell'attuale patriarca maronita). Una generale promessa di mantenere intatti i diritti e privilegi dei patriarchi cattolici si trova nella costituzione « Demandatam » (24 dicembre 1743) di Benedetto XIV: « De cetero fraternitatibus vestris intacta manere volumus iura omnia ac privilegia et liberum iurisdictionis vestrae exercitium » ([1]).

Il grande Papa Leone XIII che tanto si adoperò per l'unione degli Orientali e che, come pochi, comprendeva veramente l'Oriente promise solennemente a tutti i patriarchi orientali, senza distinzione, la piena salvaguardia dei loro tradizionali privilegi, così nel Motu Proprio « Auspicia rerum » (19 marzo 1896): « Nec enim quemquam fugere potest, quantum deceat et omnino expediat, apud catholicos nullum dignitati patriarchali deesse ex iis praesidiis ornamentisque, quibus illa abunde utitur apud dissidentes » ([2]).

Nella Lettera Apostolica « Praeclara gratulationis » del 20 giugno 1894, Leone XIII assicura solennemente: « Neque est cur dubitetis quidquam propterea (propter unionem) vel Nos vel successores nostros de iure vestro, de patriarchalibus privilegiis, de rituali cuiusque Ecclesiae consuetudine detracturos. Quippe hoc etiam fuit idemque est perpetuo futurum in consilio disciplinaque Apostolicae Sedis positum, propriis cuiusque populi originibus moribusque ex aequo et bono non parce tribuere » ([3]). Il Papa impegna, in questa occasione, anche i suoi successori a rispettare i privilegi dei patriarchi orientali.

Queste promesse furono comprese dagli Orientali nel loro ovvio senso, cioè come assicurazione di riconoscere loro una autonomia reale, almeno simile a quella che era esistita prima della separazione vuol dire un largo autogoverno nei loro affari interni, non però — si capisce — una piena autocefalia o totale indipendenza che sarebbe contraria al dogma cattolico del primato. Abbiamo già accennato al fatto che la concezione della S. Sede era ben diversa. Delle sequele di questo equivoco poco felice, che dava occasione all'accusa, ingiusta, di poca sincerità contro la Santa Sede, ci proponiamo di trattare in un'altra occasione.

([1]) L. c., vol. III, p. 130 § 26.
([2]) *Acta S. Sedis*, 28 (1895/96), 586.
([3]) *A.S.S.*, 26 (1893/94), 709.

Il primato del Papa, secondo quanto abbiamo esposto, è conciliabile coll'esistenza di chiese particolari, alle quali spetta nel quadro della Chiesa universale e sempre sotto la suprema autorità del successore di S. Pietro — nel senso esposto — una certa autonomia per l'ordinamento dei loro affari interni.

Ora quel rispetto per le consuetudini particolari dei popoli che secondo Leone XIII è caratteristico per la maniera di governare dei Papi e che fu dimostrato in così larga misura per i popoli orientali, quel rispetto potrebbe pur valere per quei popoli *occidentali* prostestanti, che secoli fa — a causa di una concatenazione infelice di circostanze e forse anche per la colpa e le deficienze degli uomini di allora — furono staccati dal centro dell'unità cristiana e che da quel tempo sono avvezzi a governarsi da sè stessi negli affari ecclesiastici. Se si vuol arrivare ad una riunione corporativa — e questo malgrado tutto deve essere la nostra meta — sarà difficile imporre loro lo stesso sistema centrale di governo che è oggi in uso nella Chiesa cattolica d'Occidente. Pensiamo che un altro sistema meno centralizzato è compatibile col dogma del primato. Prova ne è l'esistenza in Oriente di patriarcati in linea di massima autonomi. Di nuovo appare chiaro il valore dell'esistenza delle comunità unite orientali.

La comprensione per l'importanza dell'ufficio di S. Pietro nella Chiesa (für das Petrusamt) grazie a Dio cresce presso i nostri fratelli protestanti. Citiamo come esempio quel che scrive Otto Karrer sugli evangelici tedeschi: Essi desiderano « che sia assicurato: primo, che ogni dignità nella Chiesa abbia il senso di *servire* e non di esercitare in modo arbitrario un *potere*; secondo, che la Chiesa non sia fondata unicamente sulla funzione degli Apostoli ma ugualmente su quella dei profeti, ossia del sacerdozio generale; terzo, che i vescovi perchè non semplici delegati di Pietro, ma successori del Collegio degli Apostoli e quindi formanti il magistero ordinario, devono sì, a causa dell'unità ecclesiastica, mantenere la solidarietà tra di loro e coll'ufficio di Pietro, ma non possono essere soppiantati da una autocrazia papale » (1). Il riconoscimento effettivo della struttura gerarchica propria all'Oriente può mostrare la strada alla realizzazione di tali desideri in se stessi non assurdi e con ciò appianare la via verso una soluzione del problema ecumenico.

(1) *Begegnung der Christen*, ..., p. 23-24.

Il terzo punto: l'unità della fede come condizione di ogni riunione, è il più difficile.

Come concepisce la Chiesa questa unità della fede?

Forse così, che tutti i cattolici del mondo intero devono sempre esprimere la verità della fede nelle stesse formule, che non vi può essere una differenza nella maniera di parlare sulle cose della fede? Unità della fede significa forse che non è ammissibile una teologia, in una certa misura, propria e caratteristica che abbia riguardo all'indole propria dei diversi popoli d'Oriente e d'Occidente?

Senza dubbio nella stessa sostanza della verità non si può ammetter nessuna differenza. Questo non vale soltanto dei dogmi definiti ma pure delle verità che dalle fonti teologiche risultano *certe* [veritates theologice certae]. Ma il mondo della fede è così ricco e talmente al di sopra della nostra capacità umana che le sue verità non si possono mai esprimere in maniera esauriente e insuperabile. Le stesse definizioni dei dogmi sono — secondo l'enciclica « Humani generis » — sì assolutamente vere e non deformano la verità rivelata, (ma possono « venir migliorate e perfezionate », e la Chiesa « non è stata sempre costante nell'uso di quelle medesime parole » (1). Quindi pure la nostra teologia occidentale che è stata sviluppata secondo il nostro genio e la nostra indole non *deve* essere considerata come l'ultima e assoluta e unica possibile espressione delle verità rivelate che in sè stesse sono, si capisce, immutabili. Si può concepire una maniera di vedere e di esprimere le stesse identiche verità che è conforme ad un mondo spirituale diverso dal nostro.

L'atteggiamento della Chiesa di fronte all'Oriente cristiano e la sua teologia caratteristica, nata anzitutto dal mondo dei Padri greci, mostra che la Chiesa benchè insista giustamente nella necessità assoluta dell'unità nella fede, ammette pure diversità nella maniera di esprimersi e di mettere gli accenti.

La migliore illustrazione di quanto vogliamo dire è di nuovo il concilio di Firenze. In quel concilio furono ammesse delle discussioni libere perfino su delle verità già definite come quella della processione dello Spirito Santo « a Patre Filioque ». Si voleva così indagare, se esistevano veramente delle differenze nella sostanza della dottrina ovvero se si trattava soltanto di diversa maniera

(1) *A.A.S.* 42 (1950) 566.

di esprimersi e di mettere gli accenti, o di modi di considerare la stessa verità sotto punti di vista diversi. Il decreto di unione mostra il risultato felice di queste discussioni, che durarono a lungo e furono condotte con assoluta franchezza. Il decreto riconosce pienamente anche la maniera dei Greci di vedere il mistero ineffabile e di esprimerlo in parole umane: « Prolatis vero testimoniis ex divinis scripturis plurimisque auctoribus sanctorum doctorum orientalium et occidentalium, aliquibus quidem ex patre *et* filio, quibusdam vero ex patre *per* filium procedere dicentibus spiritum sanctum, et *ad eandem intelligentiam* aspicientibus omnibus sub *diversis vocabulis*... » (1).

I Greci ci tennero anzitutto a salvaguardare l'unità del principio dello Spirito Santo e perciò preferivano la formola: « a Patre *per* Filium », senza voler escludere il Figlio come principio dello Spirito Santo.

I Latini mettevano l'accento anzitutto sull'importanza anche del Figlio per la processione dello Spirito, senza voler — *quoad rem* — mettersi in contrasto con i Greci. I greci preferivano parlare della « causa » dello Spirito, i Latini del suo « principio ». Anche lì non si aveva opposizione nella sostanza della dottrina. Tutto questo fu chiarito attraverso lunghe e pazienti discussioni condotte colla sincera volontà di arrivare ad una intesa.

Anche per quanto concerne la dottrina sul purgatorio, dopo lunghe discussioni si arrivò a constatare il consenso sull'essenziale. I Greci ammettevano che le anime dei giusti si purificavano dopo la morte « poenis purgatoriis ». Ma l'espressione dei Latini « purgatorium » non fu loro imposta (2).

Se i principî di Firenze fossero stati meglio osservati durante le posteriori trattative sull'unione, forse i successi sarebbero stati migliori.

È dunque possibile esprimere la stessa identica verità della fede in modi diversi. Se ciò è vero per l'Oriente, non si capisce perchè in Occidente dovrebbe valere un altro criterio. I cristiani delle diverse confessioni, purtroppo per secoli, sono vissuti gli uni accanto agli altri, senza prendere contatto ed evitando ogni colloquio amichevole. Così da ambedue le parti si è sviluppato un linguaggio teologico proprio per esprimere in qualche maniera,

(1) J. Gill, l. c., p. 413.
(2) L. c. p. 414.

in concetti e parole umane, i misteri imperscrutabili di Dio, un tentativo che deve sempre rimanere inadeguato. Così gli uni non capiscono più gli altri, perchè non parlano più la stessa lingua, anche se si servono dello stesso idioma. Bisogna cercare pian piano, per mezzo di un lungo e paziente colloquio, di avvicinarsi per cominciare a capirsi. In Francia ed anche in Germania tali colloqui si fanno da tempo, in parole e per iscritto tra cattolici e protestanti. E più di una volta si finisce col constatare che malgrado tutto, sotto ben diverse parole, in fondo si sente lo stesso. In altri casi, è vero, si deve constatare con rassegnazione che esistono delle discrepanze insormontabili. In questo contesto possiamo segnalare come ottimo esempio di colloqui animati da un vero desiderio di comprendersi il libro già citato e pubblicato nel 1959 da Maximilian Roesle e Oscar Cullmann come omaggio per il settantesimo di Otto Karrer: *Begegnung der Christen, Studien evangelischer und katholischer Theologen* (Stuttgart 1959).

Se i cristiani dei diversi campi volessero realmente sottoporsi alla fatica di cercare di capire la lingua degli altri e forse perfino parlarla, il risultato probabilmente sarebbe la constatazione che i contrasti tra le confessioni, *in parte*, esistono soltanto in apparenza. Nel congresso della Chiesa Evangelica (Evangelischer Kirchentag) a Monaco di Baviera nel 1959, il teologo riformato svizzero, prof. dott. Jean-Louis Leuba, tenne una conferenza che suscitò un certo scalpore, parlando sul tema: « Verschiedene Kirchen — muss das sein? » (Sono veramente necessarie le diverse chiese?). Egli, in sostanza, espose l'idea che è necessario esaminare accuratamente i così detti insormontabili contrasti fra le confessioni. È ben pensabile — così egli disse — che la dottrina della Chiesa cattolica, se si volesse esprimerla nella lingua della teologia evangelica, diventerebbe ben accettabile per i cristiani evangelici (1). — È questo un invito per noi di tentare questa impresa non facile.

È chiaro che la Chiesa Cattolica non può rinunziare di esigere dagli altri che accettino la sostanza della fede cattolica senza nessuna diminuzione e che rinocoscano pure che essa nelle sue definizioni dogmatiche esprime correttamente la verità rivelata. Ma ci sia lecita la domanda se sia veramente indispensabile imporre agli altri la nostra maniera di esprimerci nelle cose teologiche e di

(1) C. KLINKHAMMER, *Verschiedene Kirchen – muss. das sein?*, in « Rheinischer Merkur », 27 maggio 1960.

abbandonare il loro proprio linguaggio teologico al quale sono avvezzi da tanto tempo, in quanto questo non fosse contrario alla verità.

Non sarà inutile di sentire sul nostro problema una voce autorevole. S. Em. il Cardinale Agostino Bea, in un'intervista accordata ai giornalisti di New York il 5 giugno 1960 e riferita dalla « Civiltà Cattolica » del 2 luglio dello stesso anno (1) si pronunzia in materia dei primi due punti della nostra trattazione, cioè sulla questione dei riti e su quella della disciplina. Alla domanda: « Si possono attendere da parte della Chiesa Cattolica Romana dei compromessi allo scopo di facilitare l'unione? », il Cardinale rispose: « Compromessi in fatto di dottrina, no, in fatto di liturgia, organizzazione e disciplina, sì. Nella Chiesa Cattolica c'è già diversità di riti, di lingua, di organizzazione e di disciplina e ci sono quindi delle possibilità di concessioni su questi punti ».

Sua Eminenza non prende posizione quanto alla questione della possibilità di una teologia propria (eine eigenständige Theologie) degli altri. È chiaro che quanto alla sostanza della dottrina non vi può essere compromesso. Ma con questo rimane aperta la questione, se diverse maniere di trattare la teologia sono possibili o no.

Il decreto d'unione di Firenze che riconosce la possibilità di esprimersi in diverse maniere in questioni teologiche mostra anche la strada verso una maniera concreta di riunione che urta il meno possibile la giusta suscettibilità degli altri.

Il ristabilimento dell'unità era a Firenze, e lo è pure oggi *oggettivamente* il ritorno di quelli che — nei loro avi — si sono una volta arbitrariamente separati dall'unica vera Chiesa di Cristo. Malgrado questo nel decreto di unione di Firenze non si dice neanche una parola di ritorno, di penitenza, di abiura e assoluzione. L'unità perduta viene ristabilita. La Chiesa si rallegra che i suoi figli, che finora si sono disputati fra di loro, sono adesso ritornati all'unità e alla pace. « Sublatus est enim de medio paries, qui occidentalem orientalemque dividebat ecclesiam, et pax atque concordia rediit » (2).

Ci domandiamo se non si potrebbe, quando si tratta di preparare l'unione corporativa di interi gruppi di fratelli separati,

(1) *La Civiltà Cattolica*, 111 (1960), vol. III, p. 90.

(2) J. GILL, l. c., p. 412.

anche oggi evitare delle espressioni urtanti senza tuttavia abbandonare la concezione cattolica della riunione. Il nostro Santo Padre certamente usa una maniera di parlare che non può urtare nessuno. Così nel suo Motu Proprio «Superno Dei nutu» di Pentecoste 1960, Egli istituendo il Segretariato speciale per i cristiani separati dalla Sede Apostolica, diceva di essi che « christiano nomine decorantur », e augurava che essi « invitamentum accipiant ad illam unitatem quaerendam assequendamque, quam Jesus Christus a Caelesti Patre flagrantibus rogavit precibus » (1).

Ad ogni modo la riunione non deve essere per nessuno una capitolazione e neanche per noi un trionfo sopra i vinti. Gli altri potranno portare con loro nella comune casa paterna tutto quello che è loro giustamente caro. Non devono rinunziare a nessun vero valore, al contrario, ritroveranno tutto questo nella pienezza nella vera Chiesa di Cristo. Questa Chiesa è *Cattolica* vuol dire abbraccia tutto il mondo. Essa non vuol restringersi ad un gruppo caratterizzato dalla nostra mentalità occidentale e latina, nè imporre questa invece del Vangelo — essenzialmente universale — agli altri. Essa non vuol rendere la porta più stretta di quel che Dio l'ha fatta, per entrare nella vera Chiesa nella quale sola c'è la salvezza. Essa non impedisce agli uomini di buona volontà, con leggi puramente umane, la via della loro salvezza.

GUGLIELMO DE VRIES S. I.

(1) *Osservatore Romano*, 5 giugno 1960.

Muerte, Cielo y Seol en San Efrén (*)

Vamos a abordar este tema, que intenta dilucidar lo que es la muerte y la suerte ultraterrena del hombre en la doctrina teológica de S. Efrén, partiendo del esquemático resumen que el mismo santo nos hace de la vida humana en sus Poemas Nisibenos (= CN). La cita es de CN 73, 24-28; dice así:

« Uno es el camino para todos nosotros:
del nacer al morir,
y de la muerte a la resurrección.
A partir de allí (*men tamân*) hay dos caminos:
uno para el Fuego, otro para el Edén ».

En esta síntesis de la vida del hombre nos interesa el lapso muerte-resurrección. Y este período se resumiría para S. Efrén en el verbo « dmek »: la muerte es un « dormir ». Se puede hablar de esta manera porque el *sueño* de la muerte finaliza con el despertar de la resurrección, como el sueño diario acaba al empezar el nuevo día. Efectivamente, el verbo « ett'îr » (despertarse) lo encontramos en CN aplicado al despertar de una semilla bajo el efecto de la lluvia; o al nacimiento del feto que estaba guardado en el seno materno (1). Y en la misma linea, el verbo aparece

(*) Este trabajo se basa, fundamentalmente, en el análisis de dos escritos de S. E.: *Carmina Nisibena* (Ed. G. Bickell, Lipsiae 1866) y los *Himnos del Paraíso* (Ed. E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Paradiso und contra Julianum*, en *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri 78*, Lovaina 1957; hay traducción alemana en *CSCHO, Scrip. Syr. 79*, Lovaina 1957; y latina, en *Ephraems Hymnen über das Paradies, Studia Anselmiana 26*, Roma 1951). Iré dando cuenta, a lo largo de estas páginas, de otras obras de S. E. que me han servido para perfilar los puntos dudosos.

(1) CN 46, 146-156 y 179-189.

indicando el despertar de los hombres al momento de la resurrección universal en CN 46, 132-134. Los versos de CN 49, 163-178 establecen el paralelismo entre los que despiertan sobresaltados en la noche y los que despertarán, a la hora de resucitar, sobresaltados por el sonido de la trompeta « que llamará al encuentro con el Hijo del Rey ». Ahora bien; aunque la muerte sea una dormición y la resurrección un despertar, no todos los hombres consideran la muerte como un sueño apacible. Con otras palabras, no todos los hombres se preparan de la misma manera para el sueño de la muerte. Esto nos obliga a apurar el alcance que pueda tener la imagen del sueño aplicada a la muerte.

1. – *La muerte como sueño.*

Tanto el *NT* (1) como los escritos judeo-cristianos hablan de la muerte como si fuera un sueño o una dormición. La semejanza que el hombre muerto tiene con el que duerme da pie a la imagen. La validez de esta imagen, que es de experiencia universal, hace superfluo el preocuparse de cuándo y cómo haya podido ser incorporada a la Teología primitiva. Pero aceptando la imagen sin más quedan todavía por dilucidar las enseñanzas que de ella puedan derivarse. S. Efrén ha explicado muchas veces esta imagen en los CN. En CN 43, 161-178 expone con estas palabras el paralelo existente entre la muerte y el dormir:

« El sueño natural no mata a quien duerme;
tampoco el Seol mató ni mata:
el sueño porque [brinda] un solaz
y el Seol porque [brinda] la resurrección...

(1) *Luc.* 8, 52; *Mat.* 9, 24; *Ju.* 11, 11-14. En su comentario al *Diatessaron,* S. E. no estudia, a propósito de *Mat.* 9, 24, el paralelo sueño-muerte sino la fuerza probatoria de las palabras de Cristo (ver ed. de L. LELOIR, *Saint Éphrem Commentaire de l'Évangile Concordant* (*Version Arménienne*), en *CSCHO, Scrip. Armen. 1*, Lovaina 1954; volumen de la traducción latina, en *CSCHO, Scrip Armen. 2*, pag. 77). H. RIESENFELD, admite que para *Mat.* 9, 24 y *Juan* 11, 11 en el « dormir » está significada « l'attente de la résurrection ». La combinación de καθεύδειν y ἐγείρεσθαι no le parece fortuita en *Marc* 4, 27. Ver su artículo *La descente dans la mort*, en *Aux Sources de la Tradition Chrétienne* (Mélang. M. Goguel), París-Neuchâtel 1950, p. 216, n. 7. S. E. está en esta linea doctrinal como veremos.

Jamás defraudó el sueño nocturno (1)
al que duerme y reposa,
porque, de nuevo, sin tardar, lo despierta.
Tampoco el Seol ha defraudado ni defrauda.
Ya ves cómo el sueño desmiente al Seol
porque si la aurora despierta a los que duermen
la Voz pondrá en pie a los muertos ».

S. Efrén ve la muerte como un acontecimiento que lleva al hombre al Seol. El Seol aparece como el lugar donde se reunen los muertos, una necrópolis subterránea donde reina la Muerte. Esta personificación de la Muerte, tan frecuente en nuestro autor y de la que luego hablaremos, permite la manera poética en que se habla del Seol como reino de la Muerte. El texto efreniano está basado, como se habrá podido observar, en el símil del sueño diario. Esto es lo que da la pauta para decir algo sobre el Seol. Vamos pues a estudiar de cerca esta imagen del sueño con la ayuda de otros textos. El intento pondrá de manifiesto dos actitudes antagónicas — la del justo y la del pecador — ante la afirmación de que la muerte sea un dormir para resuscitar.

a) El justo muere esperando la resurrección como el que se acuesta por las noches se duerme con la esperanza de amanecer. Efrén hace de este despertar de cada mañana, notémoslo bien, una *prueba* de que habrá resurrección después de la muerte (2). Y es esta seguridad la que convierte en descanso apacible la muerte del justo. El justo espera su muerte como el hombre fatigado espera el descanso nocturno:

« Mucho desea dormir quien está fatigado;
así, para quien practicó el ayuno y las vigilias,
la muerte es una amiga » (CN 43, 157-160).

El justo ve pues en la muerte un descanso apacible (3). Este pensamiento tiene una vasta tradición en los escritos judeo-cris-

(1) Literalmente: « No es avaro (*lâ kyâmâ*) nunca el sueño de los lechos » (vv. 68-69).

(2) E. Beck, *Ephraems H. über d. Paradies*, p. 91.

(3) Pero téngase en cuenta esta justa observación de Beck: « Man darf daher auch nicht die Worte *mors dilecta est ieiunatori et vigilanti*

tianos. En estos documentos de la primitiva Iglesia se identifican con frecuencia los conceptos *justo* y *el que duerme*. Por ejemplo, el *Evangelio de Pedro* llama a los que moran en el Seol « los que duermen » (1). Aunque el texto no dé pie para una identificación entre los *justos* y *los que duermen* (2), podemos valernos de un paralelo importante, el *Logion* del pseudo Jeremías. En este escrito, que conocemos por Justino e Ireneo, el sentido de la expresión « los que duermen » no puede ser otro que el de « los justos » (3). La misma identificación está implícita en el *Pastor* puesto que Hermas ha usado el verbo « dormirse » para hablar de la muerte de los « apóstoles y maestros » (κοιμηθέντες) y de la muerte de los justos del *AT* (προκεκοιμημένοις) que precedieron (προ-) a aquellos (*Paráb.* IX, 16, 5). En Afraates encontramos también esta combinación « justo » igual a « el que duerme » (4). Tampoco el *Liber Graduum*, pese a su diferente ambientación teológica, queda fuera de esta tradición (5).

En el caso de Efrén ya vimos cómo la muerte se asemeja al sueño. La muerte, nos dice, como acontecimiento humano no tiene

---

pressen und daraus ableiten wollen, das Ephräm hier Aszeten die Ruhe und den Aufenthalt in der Seol wünschen lässt », o. c., pp. 91-92. Más adelante veremos el porqué.

(1) Versículo 41: τοῖς κοιμωμένοις; ed. L. Vaganay, *L'Évangile de Pierre*, París 1930, p. 300. Sobre la data del *Evangelio* la hipótesis « de beaucoup la plus vraisemblable » es que fuera escrito en Siria (p. 179), hacia los años 120-130 (p. 163). Chr. Maurer protrae su « Entstehungszeit » a la mitad del s. II; cfr. E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apocryphen*, I (5 ed., Tubinga 1959), p. 119.

(2) Ver nota de Vaganay al v. 41, pp. 301-302.

(3) Según el *Diál. con Trifón* 72, 4: « Se ha acordado el Señor, el Dios Santo de Israel, de sus muertos (τῶν νεκρῶν αὐτοῦ), que estaban dormidos (τῶν κεκοιμημένων) ». Vaganay está a favor de la identificación (p. 302). Para la importancia del *Logion* y su origen, cfr. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958, p. 260.

(4) *Demonstratio VIII, 19*; (P)*atrologia* (S)*yriaca* I, cols. 396-397.

(5) PS III, col. 363, lins. 17-21. El *L. G.* se escribe en Siria a fines del s. IV o principios del V (I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Roma 1958, p. 82). M. Kmosko ha estudiado el *L. G.* y señalado la « índole neoplatónica » del escrito (cfr. su prólogo al *L. G.*, PS III, p. LX). — En realidad los documentos citados — y otros que pudieran aducirse — no parecen ser sino *variaciones* sobre la identificación enunciada por *Mat.* 27, 52: « et multa corpora sanctorum (ἁγίων), qui dormierant (τῶν κεκοιμημένων), surrexerunt ».

una importancia mayor que el dormirse después del trabajo diario (CN 70, 62-65). El justo es precisamente un hombre que se esfuerza por dar poca importancia a la muerte; tan poca le da que finaliza por ver en ella un sueño apacible después de sus ayunos y vigilias. Pero el hombre sólo acepta su muerte como un sueño si acepta la verdad del mensaje cristiano; de ahí las palabras del santo Doctor:

> « Si la verdad nos iluminara
> como la luz al ojo,
> veríamos que la muerte
> [no] es [más] temible que el sueño ».

Y el pensamiento del poeta se clarifica en su exegesis al episodio de la resurrección de Lázaro:

> « [Cristo] llamó a Lázaro. Éste salió
> y desmintió a los herejes.
> Si (*elû*) hubiera estado muerto para su Señor,
> no hubiera podido oirle:
> vivía, muerto, para la voz de su Resucitador ».
>
> (CN 47, 124-129)

La conjunción « elû » supone una condición irreal ([1]), es decir, que Lázaro no estaba muerto del todo. Lázaro no lo estaba porque vivía para su Señor. La religiosidad del muerto creaba en él un estado especial de muerte de manera que *vivía* pese a su muerte. Más adelante veremos la importancia que tiene este esfuerzo por estar atento a la voz del Señor en el acontecimiento de la muerte. Antes conviene contrastar la situación del justo con la situación en que queda el pecador cara a la muerte.

b) La psicología del pecador ante la muerte es diversa a la del justo porque el pecador está muerto *antes* de morir a la vida terrena ([2]). En los Himnos « de Fide » (= HdeF) he encontrado

([1]) T. NÖLDEKE, *Kurzgefasste Syrische Grammatik*, Leipzig 1898, p. 299, núm. 375.

([2]) CN 47, 131-140 y CN 50, 1-4.

un texto que pone de relieve este contrasentido en que vive el pecador:

« Aun cuando el alma exista	ܟܕ ܗܟܝܠ ܢܦܫܐ ܐܝܬܝܗ̇
[puede] non existir	ܗ̇ܝ ܠܗ̇ ܠܝܬܝܗ̇ ܒܝܕܥܬܐ
por culpa de la mente.	ܐܝܟܢܐ ܠܒܪ ܠܐ ܐܝܬܝܗ̇
¿Por qué non existe?	ܕܗܐ ܒܬܫܡܫܬܗ̇
Porque la actividad de la mente	ܡܬܕܪܟܐ ܘܟܕ ܐܝܬܝܗ̇ ܡܢ
la pisotea.	ܒܪܘܝܗ̇ ܐܒܝܕܐ
Existiendo por su Creador	ܗ̇ܝ ܡܢ ܚܐܪܘܬܗ̇
[el alma] perece por su libertad ».	

En este texto (HdeF 1, 13), como en general en todos estos himnos, S. Efrén centra su polémica contra los que especulan irrespetuosamente sobre los misterios, profanando las verdades cristianas ([1]). Pero lo que el escritor sirio dice de los « curiosos » puede aplicarse también a los no justos. Hablando de la resurrección de Lázaro nos dice Efrén que el Señor lloró « por aquellos que vivían estando muertos » y « por el pecador que está muerto antes de que muera ». La conclusion es obvia, y Efrén la declara muy poéticamente: los no creyentes « están sepultados en sus mismas vidas » ([2]). En CN 43, 137-151 el pecador se define como el hombre que va contra su resurrección al abusar pecaminosamente de su libertad:

« Con ser todo fácil al Señor de todo
le es arduo dar vida a la muerte
[causada] por la libertad.
Pues es muerte de libre elección ([3])
la muerte que hay en el pecado.
Que también al cuerpo, vaso de su vida,
[la libertad] le había dado muerte al principio,
en el Paraíso, cuando destruyó con su poder
el valladar de la Ley ».

([1]) Cfr. Ortiz de Urbina, o. c., p. 60.

([2]) Ver CN 47, 131-140 y 143. El v. 144 expresa bien lo que es la muerte *interior* de los apóstatas por lo que sugiere el epíteto con que les califica: son « túnicas hinchadas », o sea, pura apariencia.

([3]) Lit.: « es muerte por voluntad de ella (de la libertad) » (v. 144).

El cuerpo es como un recipiente y vive gracias a la vida que contiene. Si se rompe el vaso la vida se derrama, o sea, muere. Esto ya ocurrió en el Paraíso cuando el hombre « libre » eligió « no oir » a su Señor (1). Si bien « Adán no destruyó todas las cosas en el momento [mismo] en que murió y cayó al Seol », es cierto, sin embargo, que al morir víctima de su pecado, el mundo todo debía ir muriendo « a causa de la sentencia dictada contra él » (2). La venida del Señor brinda al hombre nuevas posibilidades de vida, pero el pecador las desprecia y repite, entonces, de manera individual, lo ocurrido en el Paraíso: el pecador derrama su vida al momento de morir. La muerte destruye la vida y como quiera que la única vida que podría conservarse más allá de la muerte, es la vida en Dios, al no existir ésta importa ya poco el hecho mismo de la muerte a la vida física. (Esto explicaría por qué hay tan pocos textos en los CN que nos hablen de la muerte y suerte ultraterrena de los impíos.) Esto, no obstante, se puede compaginar, como veremos, con la afirmación general de que los hombres *duermen* cuando mueren. Mi opinión es que también a los pecadores alcanza el significado del verbo « dmek » (dormir), aunque ellos no hayan visto la muerte como un sueño apacible.

2. – *¿Cómo duermen los muertos?*

Afraates ha explicado muy gráficamente la diferencia que media entre el sueño del justo y el sueño del impío. Trascribo el pasaje porque ayudará a entender mejor el alcance que la combinación muerte-sueño ha tenido entre los antiguos. El texto es de *Demonstratio VII, 19* (PS I, cols. 396-397):

« ¡Ay de los impíos que no creen en la resurrección! Para ellos fuera mejor no resucitar según creen. El siervo para quien su señor ha preparado [en el día inminente] trabajos y castigos, no quiere ser despertado de su sueño porque sabe que, cuando

(1) La libertad es la « imagen » (*ṣalmâ*) de Dios en Adán; Adán podía « oir » a Dios « si quería »; ver el comentario de S. E. al Génesis: ed. R.-M. Tonneau, *Sancti Ephraemi Syri in Genesim et in Exodum Commentarii*, *CSCHO, Scrip. Syr. 71*, Lovaina 1955, p. 23, lins. 24-25.

(2) « Memrâ » 75; estos « memrê » están escritos contra Bardesanes. Ver en C.W. Mitchell-A. Bevan-F. C. Burkitt, *S. E.'s Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, vol. II (Londres 1921), p. 163.

amanezca y despierte, su señor le castigará y tendrá sujeto. El siervo bueno, en cambio, a quien su señor prometió dones, está ansioso de que alboree para recibirlos de su señor. Y aunque realmente duerme (1), ve en sueños cómo su señor le da cuanto le había prometido; y en sueños goza, se alegra y está radiante. El sueño del impío no es dulce porque piensa (*d- râne*) en lo que le espera cuando amanezca. Su corazón se consume en pesadillas. Los justos duermen y el sueño les es dulce día y noche. No se dan cuenta de lo larga que es la noche: se les antojará una hora. Cuando [llegue] la aurora [de la resurrección], se despertarán regocijados. A los impíos el sueño les oprime. Parecen gente postrada por una fiebre alta y tenaz; se agitan en el lecho de un lado para otro. [El siervo malo] está inquieto toda la noche porque se le hace larga, y tiene miedo del amanecer porque su señor va a condenarle ».

En el texto hay un paralelismo básico: la muerte es « sueño » (*šentâ*) para justos y pecadores. Tanto unos como otros duermen en su condición de muertos. El verbo « dmek » (dormir) se usa en ambos casos sin que haya que suponer una alteración en el valor expresivo del término. Afraates confirma esto en el párrafo siguiente con una frase de sentido general: « Nuestra fe enseña que los hombres quedan postrados por el sueño (*šentâ*) de tal manera que duermen (*dâmkîn*) » (2).

Por lo que respecta al modo diverso en que duermen justos y pecadores, creo que las palabras del escritor persa no deben ser exageradas hasta el punto de pensar que esté implícita en ellas una alusión a la retribución, inmediata y personal, después de la muerte. Es cierto que Afraates habla de que el justo y el impío *presienten* su futura suerte, pero no lo es menos que subraya

(1) En su traducción latina PARISOT se salta unas palabras que me parecen del mayor interés: « w- âp kaḏ medmak nedmak ». Hay dos formas verbales de la misma raiz, el infinitivo (*medmak*) y el imperfecto (*nedmak*). Cuando se da esta construcción el infinitivo subraya el significado del verbo al que precede. La acción, determinada por la conjunción « kaḏ », se traduciría pues asi: « Y aunque realmente duerme... ». O sea, se acentúa el que se duerme de verdad. Esto está en consonancia con la afirmación de Afraates de que « la percepción (*regštâ*) queda en el sepulcro junto al cuerpo (*pagrâ*) cuando el hombre es enterrado » (PS I, 293, lins. 13-14), y esta otra: « los hombres no distinguen el bien del mal *mientras duermen* » (397, lin. 17).

(2) PS I, 397, lins. 15-17.

que el sueño es un sueño de verdad: « se duerme realmente ». Esto parece lo más claro. Por otra parte, hacer del « presentimiento » de la suerte futura una especie de retribución personal ultraterrena por parte de Dios, contradiría textos muy explícitos de Afraates en los que se dice que la retribución no tendrá lugar más que al momento de la universal resurrección [1]. Creo yo que Afraates, al decir que no duermen igual justos que pecadores, quiere decir que el justo afronta la muerte como un sueño apacible, y como tal se le antoja deseable puesto que finalizará con el premio de la resurrección. El pecador no puede desear la muerte y menos la resurrección porque no obtendrá ventura alguna de estos acontecimientos. Afraates no ha hecho sino seguir el hilo de su fantasía imaginando un estadio intermedio entre muerte y resurrección similar al que pasa quien duerme su sueño diario. Esta imaginación del escritor vale para confirmarnos en que la explicación de la muerte como un sueño, era entre los antiguos la imagen más real y expresiva cuando querían decir *lo que* era la muerte. Al tiempo que la imagen explica lo que es la muerte, afianza la convicción cristiana de que la resurrección es la etapa lógica y perfecta que ultima la vida humana. Pero no se nos dice lo que es del justo o del pecador cuando muere. Las palabras de Afraates han de explicarse dejando intacta la afirmación rotunda de que unos y otros duermen. Para Afraates la muerte sume en sopor al difunto, y el hombre muerto es, por tanto, inconsciente [2].

[1] He aquí unos ejemplos: « Los justos (después de la muerte) no reciben lo que se les había prometido... La maldad de [los impíos] no será castigada hasta que no venga el Juez y divida [a los hombres] a su derecha e izquierda » (397, lins. 17-21); « si los muertos no resucitan, no hay juicio » (367, lins. 16-18). Que sea así, parece lógico. En la doctrina de Afraates es dificil de compaginar la retribución inmediata después de la muerte con la afirmación de que el difunto duerme *verdaderamente*. En *Demonstratio VIII, 23* se dice que el « espíritu » (*ruḥâ*) del cristiano vuela, cuando éste muere, a Cristo y « urge » la resurrección; al contrario, el mismo « espíritu » « acusa » a quien no le fué fiel y prepara su venganza (PS I, 403). Estas palabras no dan pie para hablar de retribución « post mortem » ya que el « espíritu » no hace sino *representar* al hombre, no es el hombre mismo.

[2] Ya en la nota 1, p. 8 se ha citado un texto en el que se afirmaba que la « percepción » (*regštâ*) queda en el sepulcro, y se pierde. Creo que no se trata de una percepción *corporal* sino de la capacidad total para *sentir y percibir algo*. Es pues la pérdida de toda capacidad discursiva; de los justos se dice que « no se dan cuenta » (*lâ râgšîn*) (col. 397, lins. 5-7).

Efrén afirma, como vimos, que el muerto duerme pero el sueño no sume en sopor al difunto dejándole aletargado en el sepulcro. En realidad, Efrén no desmenuza la imagen del sueño como Afraates. Esto explica el que no haya en el Doctor sirio un texto semejante al de su coetáneo persa. S. Efrén dice que la muerte es un sueño pero esto no le resuelve el problema — que él se plantea — de lo que ocurre con la « nafšâ » del hombre muerto. Los textos relativos a la muerte hacen resaltar cómo la imprecisión del término « nafšâ » (alma) repercute en la doctrina del santo sobre el estadio intermedio entre la muerte y la resurrección. Me parece que es esta preocupación efreniana por la « nafšâ » lo que distancia a un autor de otro. Efrén se hace cargo de esta cuestión en el himno 8 « de Paradiso » (1). Su opinión es que la « nafšâ » está *mermada* (2) fuera del cuerpo, y es incapaz de valerse por sí misma en esta situación (3). Ahora cabe preguntarse ¿hasta qué punto la *situación precaria* de la « nafšâ » después de la muerte del hombre explica mejor lo que es *del hombre* después de su muerte? He conducido la respuesta a esta pregunta a través de un análisis de lo que es y supone la libertad humana frente al acontecimiento de la muerte. Es un ángulo de vista que

---

De los hombres en general se dice que, mientras están muertos y duermen, « no conocen » (*lâ yâdʿîn*) (397,17). Una pérdida semejante justifica el que se hable de la muerte como de un *sopor* en el que cae el muerto hasta la resurrección.

(1) Usaré la sigla HdeP. Sigo la edición hecha por E. BECK; a ella hice referencia al principio del artículo. El HdeP 8 es muy importante para el estudio de la doctrina efreniana sobre el « alma » (*nafšâ*) separada del cuerpo. BECK ha estudiado detalladamente este himno en *Ephraems Hymnen über das Paradies*, pp. 77-95. P. KRÜGER ha hecho un resumen de las ideas de este himno en *Le sommeil des âmes dans l'œuvre de Narsaï*, *L'Orient Syrien* 4 (1959), pp. 197-200.

(2) HdeP 8, 7: la « nafšâ » sin el cuerpo es « ḥassîrâ . . . b-kûlhen ». El significado de « ḥassîrâ » es profundo: el alma, fuera del cuerpo, está incapacitada para conocer y sentir. O sea, está « mermada ». La muerte provoca una *pérdida* en lo que antes constituía una « nafšâ ». Esta pérdida se produce en el momento en que el « hálito » (*nšamtâ*) se evapora, o se desvanece (cfr. CN 77, 42-46).

(3) « Si [el alma] estando en el cuerpo, es como un feto — y no puede, [sola], conocerse ni a sí misma ni a su compañero [por separado] — ¡cuánto más débil será todavía cuanto lo abandone — dado que ella no tiene, por sí y en sí, sentidos que le sirvan como instrumentos [exclusivos] de su uso! » (HdeP 8, 6).

puede ayudar a pensar sobre la muerte más provechosamente de lo que lo hace el himno 8 « de Paradiso ».

3. — *Muerte y Libertad.*

Si el hombre se ha de esforzar por ver la muerte como un descanso, puede incluso decirse que será la libertad la que logrará que la muerte sea eso y no otra cosa. La libertad, piensa S. Efrén, ha de estar siempre al servicio de los verdaderos intereses del hombre. He aquí un buen consejo, tomado de HdeF 23, 7:

« Ya que eres cítara viva y elocuente,
que la libertad sea para [gloria]
de tus cuerdas y palabras...
¡oh cítara [del cuerpo], que existes
gracias al alma
y cantas por propia iniciativa (¹)
a tu Creador! ».

Cuando el hombre se sirve provechosamente de su libertad, ésta se acopla a la Gracia de Dios, y todo el hombre se beneficia. Efrén dirá que el hombre *se crece* ante sí mismo. He aquí un texto importante en HdeF 25, 3:

« Gloria al Don (²) que resuena
en la boca del que habla sin que,
con su elocuencia, le robe la libertad!
La boca tiene dos cosas en una:
por el [Don] se busca a sí misma,
por el [mismo Don] crece ante sí misma ».

El texto, como ha notado ya Beck (³), es importante para la antropología del Doctor sirio. La libertad aparece en la estrofa

(¹) Lit.: « por voluntad propia ». BECK ha estudiado la relación *logos*-libertad en la doctrina de S. E., en su libro *Ephraems Reden über den Glauben, Studia Anselmiana 33*, Roma 1953, pp. 46 y 65. Ver también su traducción a los HdeF en *CSCHO, Scrip. Syr. 74*, p. 65, n. 3.

(²) « Mauhabtâ », que puede interpretarse como el Espiritu de Dios que recibe el hombre; ver BECK, *Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben. Studia Anselmiana 21*, Ciudad del Vaticano 1949, p. 104.

(³) O. c., pp. 104-105.

como algo operante, respetado y dignificado por el Espíritu de Dios que el hombre recibe. Poco importa que el sujeto de atribución sea « pûmâ » (boca) ya que facilmente se identifica con la « voz » del que habla, y la voz connota para un semita *todo* el hombre (1). Es todo el hombre el que se crece y conoce simultaneamente, gracias al Don divino. Este *conocimiento de sí mismo* de que nos hablan los versos citados es un crecimiento interior del hombre (2). Y esto tiene su importancia en el problema que nos ocupa en este artículo. La clarificación nos llega en el comentario del santo al libro del *Génesis* (3, 17). Efrén nos dice que el hombre puede conocerse a sí mismo en su trabajo diario sobre la tierra; en el trabajo el hombre « tendrá conciencia de su personalidad » (3). En la « fatiga » (*šeplâ*) misma del trabajo llega el hombre a saber lo que realmente es: un ser que volverá a la tierra de donde salió. Adán se olvidó al pecar de que « era de la tierra »; trabajándola, se acordará de sí mismo (4). La muerte se convierte entonces en la verdad del hombre. Pero también es cierto que si el hombre es cristiano, su « esperanza » le hará ver la resurrección « escondida » (*b-kasyâ*) en el acontecimiento de la muerte (CN 70, 62-65 y 70-72). Hay que tener en cuenta el condicional « si »: *si* el hombre es cristiano; esto es, *si* el hombre quiere. En definitiva es la libertad la que debe aceptar la resurrección admitiendo en la verdad de la muerte otra verdad, la de que la muerte es un sueño que tendrá su despertar. Esa capacidad que hay en el hombre para tomar una actitud cristiana y serena ante el acontecimiento de su futura muerte, queda definida en CN 43, 182-184:

« Es fácil para nuestra voluntad
mantener vivo el espíritu (*rûḥâ*),
y hacer [por tanto] que resucite
nuestro cuerpo ».

La forma *af'el* del verbo « ḥyâ » (vivir), « naḥe », que se encuentra en el texto, subraya efectivamente el que *sea fácil*, el que *sea*

(1) Se trata de la *voz* como emisión de aire y como palabra: es la manifestación del individuo. Ver acertadas consideraciones sobre el tema en J. PEDERSEN, *Israel. Its Life and Culture*, I-II (Londres-Copenhaguen 1926), p. 167.

(2) BECK, vol. traduc.: *CSCHO, Scrip. Syr.* 74, p. 68, n. 1.

(3) « Teštuadâ'... qnûmûtâk »; ed. TONNEAU, p. 44, lins, 17-18.

(4) P. 44, lins. 11-18.

posible (*kad dlîl*). Depende del hombre el tener y mantener vivo su « rûḥâ ». Si el hombre vive según este « espíritu », llegará a gozar necesariamente de la resurrección [1]. Sólo quien mantiene vivo su « espíritu » da sentido nuevo a su vida terrena que es corta y caduca; se trata de un pensamiento expresado en CN 50, 35-42:

> « Nuestros días [2] son como una hoja,
> y sabes que a su tiempo caerá.
> La medida breve de nuestros días
> la prolonga la Gloria:
> tanto más poseeremos la vida sin medida
> cuanto más se alargue la medida de nuestro amor ».

Este « amor » es el « espíritu » que encontramos antes y del que se decía que *vivía* en el hombre si éste le dejaba hacer. Notemos que se trata de un « espíritu » recibido en el bautismo [3]. Este « aire » (*rûḥâ*) es el aliento nuevo que sustituye el insuflado por la serpiente en Adán (HdeP 4, 4). Gracias a Cristo el hombre participa de este « rûḥâ » dejado en el mundo por El cuanto partió al Padre, « como el rayo cuando vuelve a su fuente (el sol), deja aquí su calor » (HdeF 73, 18-19). Esta presencia divina en el hombre está explicada muy bellamente en CN 50, 43-50:

> « En el Señor se alimenta [4] la raiz de nuestra fe.
> Aunque distante, El nos está cerca
> por unión de amor.
> Las raices de nuestro amor se traban a El,
> y las manos [5] de su Misericordia
> nos asen ».

(1) Esto justifica el paréntesis que añadi al texto: « por tanto ». La resurrección es para S. E. algo debido al justo *por justicia*. Más adelante volveré al tema.

(2) Lit.: « nuestra edad » (*dâran*).

(3) Beck, *Die Theologie des hl. E....*, pp. 90-92.

(4) En el sentido de « enraizarse », « implantarse firmemente ». El verbo es « maṭ'am ».

(5) La traducción de los vv. 49-50, no es fácil. La palabra clave es « mtâḥê » que he traducido libremente por « manos » siendo así que literalmente significa « espacio », « extensión » y también « nervio », « tendón » (Payne Smith, ver s. v.). De alguna manera, « manos » resume uno y otro significados puesto que se trata de una « misericordia » que se hace *omnipresente* aprisionando y *trabándose* (*netmazgûn*) al hombre.

Frente a esta vida del cristiano, para quien la muerte tiene « escondido » el secreto de una futura resurrección, el impío es un « estúpido » (*skel*). La muerte no tiene sentido para él ya que no es un descanso después de los « ayunos y vigilias »; al contrario, se le antoja un estado « eterno » (*l– 'âlam*), esto es, irremediable (CN 70, 66-69).

La pregunta que ahora se puede formular es ésta: ¿qué ventajas obtiene el justo después de su muerte? ¿Cuál es la situación en queda el pecador? S. Efrén no se responde diciendo simplemente que unos y otros *duermen*. La respuesta exacta será imposible. Pero se puede intentar barruntar algo del pensamiento del santo. Para Efrén la suerte ultraterrena está condicionada a lo que fué la vida terrena del difunto. Esta conexión queda anunciada rotundamente en unas palabras que el escritor pone en boca de la Muerte [1].

4. – *El Seol y el Cielo.*

Las palabras pronunciadas por la Muerte están en CN 38, 47-53. La Muerte dice:

« En nuestro recinto no hay pecado.
Sólo el Seol y el Cielo
están libres de toda culpa.
[En] la tierra, que está en medio,
habita el pecado.
Así, quien sea cuerdo,
[elegirá] subir al Cielo,
o si le resulta arduo,
bajará al Seol que es más accesible ».

Estas palabras se refieren como es lógico al periodo que sigue a la muerte a la vida terrena. Una prueba de ello son los vv. 41-46

[1] En CN la Muerte aparece personificada. Esto no es en absoluto una invención literaria de S. E. Una muestra son *Prov.* 30, 16; *Is.* 38, 18; y en el *NT*: *Rom.* 6, 9; *1 Cor.* 15, 26 y *Col.* 2, 15. Esta personificación de la Muerte ocurre abundantemente en los escritos apócrifos que tratan el tema del « descensus » de Cristo a los infiernos; un bello ejemplo: la oda 42 de las *Odas de Salomón* (s. II), en la ed. de W. BAUER, *Die Oden Salomon* (*Kleine Texte 64*. Berlín 1933), p. 78.

que anteceden a mi cita. El comentario a estos textos no parece fácil. Y las palabras de la Muerte necesitan ser dilucidadas en confrontación con otros textos e, incluso, otros problemas. Vamos por partes:

a) *¿Qué es el Seol?* – Para S. Efrén el Seol engloba, según el pensamiento bíblico, todas y cada una de las tumbas de los muertos (1). El Seol es un lugar singular y general a la vez, donde se reunen los muertos (*Job.* 30, 23) esperando la resurrección. Para Efrén « šyôl » suele ser el recinto de los muertos, pero hay textos donde se combinan las dos acepciones, esto es, el Seol como sepulcro individual y el Seol como casa de los muertos (2). Cabe pues el decir que los hombres cuando mueren van al Seol. Y si los muertos van al Seol habrá que pensar que vayan allí con sus cuerpos y sus almas: el difunto mora en el Seol. Sus huesos se amontonan junto a los que le precedieron. Sin embargo, nuestro autor señala una diferencia entre los huesos de los justos y los de los pecadores, y es ésta: la Muerte « respeta » los huesos de los santos y « desprecia » los restos mortales de los pecadores (3). Con respecto a las almas de unos y otros hay que decir que en los CN no se habla nunca de que las « nafšâtâ » (almas) de los justos estén en el Seol (otros libros de S. Efrén nos dirán dónde se encuentran una vez han abandonado los cuerpos). En cambio, los CN sí nos dicen que las « nafšâtâ » de los impíos están en el Seol.

Siempre que se hable de Seol hay que tener en cuenta que se trata de un lugar de espera. El Seol no es lugar de castigo sino de espera hasta tanto llega la resurrección. Mientras se hable de Seol se puede pensar que la resurrección no ha ocurrido. Cuando suene la trompeta del día último, la Muerte, que « no es reina del Seol » sino « guardiana de un depósito » (CN 37, 36-40), « sacará

(1) La fe israelita especuló poco sobre el Seol: no se planteó la cuestión de si el Seol era un sepulcro o la Casa de los muertos; cfr. G. F. MOORE, *Judaism* (2 vols., Cambridge 1927), vol. 2, p. 290. Ver también R. MARTIN-ACHARD, *De la mort à la résurrection*, París-Neuchâtel 1949, p. 38. La idea de la tumba como Casa de la Muerte parece muy antigua; F. CUMONT, *Lux Perpetua*, París 1949, pp. 24 y 55.

(2) CN 36, 184-194: la Muerte se queja de que los ángeles, custodios del *sepulcro* de Cristo, « entren en el *Seol* ». En CN 41, 183-190, se dice que estando Cristo en el *sepulcro*, fué el Diablo « a verle postrado en el *Seol* ».

(3) CN 43, 129-131 y CN 63, 61-68.

a los muertos para que vayan al encuentro del Señor (CN 36 ,220-222). Sólo entonces será el fin del Seol.

b) *¿Qué es el Cielo?* – En el texto que refería las palabras de la Muerte (CN 38, 47-53), citado arriba, tiene su importancia el paralelismo Seol-Cielo. En virtud de la disyuntiva presentada por la Muerte — se puede subir al Cielo, si se es justo; o bajar al Seol, si se prefiere lo más fácil —, me inclino a pensar que « šmayâ » (Cielo) tiene un significado correlativo al significado y alcance del término « syôl ». « Cielo » no significa el Paraíso, lugar definitivo a donde irán los justos para gozar con sus cuerpos y sus almas, sino un lugar de espera. « Cielo » podrá ser un lugar preferible al Seol pero no es más definitivo que éste. ¿Qué sería entonces « šmayâ »? Podría ser las « afueras » del Paraíso de que se nos habla en los himnos « de Paradiso ». En el himno 8, estrofa 11, se dice: « En las mansiones deseables que están a las afueras (*syâgâ*) del Paraíso, habitan las almas (*nafšâtâ*) de los justos y santos, y esperan allí a los cuerpos, sus amigos... ». Habida cuenta de la doctrina antropológica de S. Efrén es indudable que el hombre sólo puede gozar — o sufrir — cuando es *todo* él, es decir, cuerpo y alma. Es ésta una doctrina clara expuesta bellamente en el HdeP 8, a lo largo de sus once estrofas.

c) *El paralelismo « Cielo-Seol »*. – Interpretando « šmayâ » como lugar cercano al Paraíso y no como lugar escatológico ([1]), tiene pleno sentido el paralelismo establecido por los versos de CN 38. Pero mi apreciación no está fundada en la pura y escueta sintaxis. La dialéctica misma de los textos efrenianos es la que me lleva a interpretar « Cielo » en el sentido indicado. Hasta aquí podríamos resumir la suerte ultraterrena de los hombres de esta

([1]) Beck opina que « Caelum steht in den *Carmina Nisibena* mehr mals auch für Paradies » (*Ephraems H. über d. Paradies*, p. 93, n. 2). Pero también es verdad que une el verso « in coelo sunt justi » (CN 73, 1) con el texto de HdeP 8, 11: « Die Worte *in coelo sunt justi* sind in diesem Zusammenhang sicher gleichbedeutend mit der Behauptung von *De Paradiso VIII*, 11: die Seelen der Gerechten sind im Vorparadies. Es muss daher das Nebeneinander beider Aussagen erklärt werden. Die Erklärung scheint mir in den zitierten Worten von CN 73, 1 mitenthalten zu sein. Sie setzen nämlich eine Art auferstehung auch für die Seelen im Vorparadies voraus. Wie die Erde die Körper so muss auch der « Himmel » das anvertraute Unterpfand der Seelen bei der Auferstehung den Gerechten zurückgeben » (p. 89).

manera: en el Seol están los cadáveres de *todos* los hombres y, además, las *almas* de los pecadores; en el Cielo, o sea, a las « afueras » del Paraíso, están las *almas* de los justos. Este esquema es susceptible de provechosos matices. Considerando « šyôl » y « šmayâ » a la luz de otros enfoques, veremos cómo el paralelismo, establecido por la Muerte, se enriquece de contenido. Vamos a verlo.

Si es verdad el esquema, resulta que en el Seol están *los muertos*, o mejor, *lo muerto* (cuerpos y almas pecadoras); y en el Cielo se encuentran *los vivos*, o sea, *lo vivo*. El Seol es el lugar de la Muerte y por tanto cuanto haya de muerto en el mundo ha de ir a parar allí, donde tendrá cabida justa y necesaria, tanto si se trata de cadáveres como si se trata de almas muertas a la vida en Dios. S. Efrén ha hablado de la negación absoluta de vida que hay en el Seol cuando ha explicado lo que será la resurrección para Judas. Cuando éste resucite, dice el santo poeta, « preferirá (*negbe leh*) la muerte del Seol (*mawtâ da– šyôl*) a la vida en la Gehena (*ḥayye d- gîhannâ*) » (CN 38, 136-139). En este texto se da una neta oposición entre « muerte » y « vida ». La Gehena admite, aun siendo un lugar de castigo, un cierto tipo de vida que le opone al Seol donde reina la Muerte y el « silencio » (1).

En el Cielo, en cambio, hay vida; por lo menos, hay *algo* vivo. Recordemos que el justo quiso « mantener vivo su espíritu », y, en consecuencia, « alarga » el corto período de su vida. Cuando muere, muere sólo en parte. Sus huesos tendrán cabida en el Seol pero *algo* de él — luego veremos qué es ese *algo* — se salva de la muerte.

En la misma linea de una oposición entre Cielo, lugar de *lo vivo*, y Seol, lugar de *lo muerto*, está el antagonismo entre « subir » y « bajar ». Las palabras de la Muerte, recogidas en CN 38, 47-53, dicen claramente que se trata de elegir entre « subir al Cielo » (*la- šmayâ nesseq leh*), o « bajar al Seol » (*neḥût la šyôl*). La disyuntiva se establece entre un *arriba* y un *abajo*. La tierra, lugar desde donde *se elige*, está « en medio » (*ba– maṣaʿtâ*) y equidistante de dos lugares antagónicos. En consonancia con las expresiones citadas, « šmayâ » está arriba, por tanto para llegar hasta allí hay que « subir »; y « šyôl » queda en lo profundo, por tanto se llega

(1) CN 65, 57-58. En la Gehena los condenados estarán con sus cuerpos *vivos* que serán « quemados » y no « matados »; cfr. el comentario al *Diatessaron* (Leloir, vol. traduc., p. 83).

« bajando ». CN 73, 1-7 viene a confirmarnos en esta apreciación: « los cadáveres de los sepultados » están « bajo tierra » (*thet arʿâ*), y los justos están « en el Cielo », un lugar opuesto antagónicamente al Seol. Notemos que si « Cielo » es identificable con las « afueras » del Paraíso, se trata ya de un lugar en *lo alto*. El Paraíso está en *lo alto* superando las alturas de los montes más elevados (1). Las « afueras » del Paraíso, pues, están también en lo alto, en un lugar que domina sobre la tierra. Aunque los justos moren en las « afueras » del Paraíso, se puede decir de ellos que « suben ».

d) Teología del paralelismo. – La oposición Cielo-Seol no está en función de una descripción cosmológica del mundo (2). En esta manera de hablar del Cielo y del Seol hay latente — y operante — una enseñanza que debe ser aprovechada por el hombre puesto que forma parte de la fe cristiana siria en la pervivencia del difunto más allá de la muerte. El antagonismo Cielo-Seol no hace sino acentuar el antagonismo que existe entre la manera de vivir del justo y la del pecador. Con su conducta terrena el hombre se prepara el lugar para su definitiva existencia ultraterrena. Ni el Cielo ni el Seol son lugares escatológicos sino, simplemente, sitios de espera. Pero desde estos lugares provisionales se pasará al gozo o al dolor escatológicos. Cuando Efrén quiere indicar cuáles serán los lugares definitivos habla entonces de *Edén* y de *Fuego*, como en CN 73, 24-28; o de *Paraíso* y *Gehena*, como en CN 44, 47-57. Pero esto no forma parte ya del objeto de mi estudio. Conviene recordar que sólo nos interesa aquí el lapso muerte- resurrección. Hemos visto hasta ahora la actitud diversa que puede adoptarse ante la muerte: o aceptarla como un sueño apacible, o considerarla algo irremediable. Vimos también cómo una y otra actitud ante el acontecimiento de la muerte llevan al hombre a moradas provisionales diferentes. Vamos a ver ahora qué es,

(1) HdeP 1, 4-5. S. E. piensa que el hombre quedó relegado, después del pecado, a vivir en las *faldas* del Paraíso, o sea, en un lugar *ínfimo* de la pendiente del monte del Paraíso (HdeP 1, 10).

(2) Sobre las posibles preocupaciones *filosóficas* de S. E. en sus escritos polémicos, hay un buen trabajo de F. C. Burkitt, *Introductory Essay*, en el vol. II de *Prose Refutations* (ver nota 2, p. 7), pp. CXI-CXLIV. Me parece muy justa la tesis de Burkitt: S. E. manejó siempre conceptos filosóficos de segunda mano. Su teología no es nunca *filosofía* sino *poesía*; poesía en el sentido más riguroso del término.

a qué se reduce la suerte ultraterrena del justo y del pecador una vez mueren.

5. – *La suerte del justo muerto.*

El justo decidió en vida « mantener vivo su espíritu » y « prolongar el corto período de su vida »; así pues, cuando muera, sobreexistirá a su muerte. ¿Cómo sobreexiste? Según HdeP 8, 11, lo que pervive, después de la muerte, es la « nafšâ » del justo. El *alma* del justo *pervive* mientras su cuerpo queda muerto en el sepulcro. Y el alma pervive morando en la « syâgâ » (afueras) del Paraíso en espera de unirse al cuerpo, « su amigo », el día de la resurrección. Pero ésta no es la sola respuesta. Según el himno 48 « contra los herejes » (1), estrofa 5, lo que pervive a la muerte del justo es su « rûḥâ » (espíritu). En realidad, S. Efrén no habla en este texto del justo como tal sino más bien del « rûḥâ » en sentido amplio. De este « rûḥâ » afirma que, cuando el hombre muere, « sube » mientras el cuerpo « no sube con él » (2). Creo, sin embargo, que podemos suponer que se trata de una frase que sólo deba ser referida al justo habida cuenta de la carga cristiana que pesa sobre el término « rûḥâ » (3). Otro texto hay que interesa en este momento para aclarar de alguna manera el problema. Se trata de CN 73, 1-7. Dice así:

> « Ahí teneis, amigos mios, bajo tierra,
> los cadáveres y los cuerpos de los sepultados;
> y ahí teneis, en el Cielo, a los justos.
> Uno y otro [lugar] guardan en depósito

(1) La edición crítica de estos himnos está hecha por E. Beck, *Des hl. Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses*, en *CSCHO*, *Scrip. Syr. 76*, y la trad. alemana, en *Scrip. Syr. 77*, Lovaina 1957. En sigla HadvH.

(2) La polémica (contra los marcionitas) se plantea a propósito de la necesidad o no necesidad de que el cuerpo resucite. Dice Efrén: « Si el espíritu (*rûḥâ*) no puede hacer nada sin el cuerpo », es absurdo que se diga que no habrá resurrección del cuerpo, o sea, es absurdo pensar que con la muerte empieza el estado definitivo. S. E. admite que el « espíritu » suba pero niega que suba al Cielo que imagina Marción (*in Lande des Fremden*), y se esté allí sin tener necesidad del cuerpo. Cfr. vol. trad. de HadvH, p. 168, notas 5 y 7.

(3) Ver apartado 3 de este artículo.

a los hombres.
La Tierra y el Cielo clamarían
si los justos fueran defraudados
[de su resurrección] ».

El paralelo Cielo-Seol se expresa en estos versos con una parcial alteración: Cielo-sepulcros. Pero el cambio no muda el significado antes señalado. Por otra parte, la oposición entre « lo bajo» y «lo alto» parece explícita. Ahora bien: este texto que parece importante nos deja un poco perplejos. A la afirmación de que los cadáveres están en los sepulcros, no corresponde, como pudiera esperarse, la afirmación de que las almas de los justos están en el Cielo. Se habla simplemente de « zaddîqê » (justos) sin matizar más. La ilogicidad de la frase pone en evidencia la dificultad que entraña la respuesta a la pregunta que antes formulé: *¿Cómo sobreexiste el justo a su muerte?* Hemos encontrado que pervive la « nafšâ », el « rûḥâ » y, en sentido muy amplio, tambien hemos leído que el « justo » pervive en el Cielo mientras su cuerpo espera en el sepulcro la resurrección. El matizar parece imposible.

CN 73, 1-7, corregido. - Me parece interesante señalar la variante que da un *Codex* muy antiguo (1) de los versos de CN 73, 1-7. En el versículo 3, en vez de la lectura: *Ahí teneis, en el Cielo, a los justos*, lo que parece lectura crítica para Bickell, el *Codex* en cuestión lee: *Ahí teneis, pues, arriba, en el Cielo – nuestras limosnas y oraciones* (2). El *Codex*, además de añadir un verso, altera el sentido de la frase. El «depósito» (*gûʿlânâ*) que guarda el Cielo, no está formado por las « almas », ni por « espíritus » de los justos, ni siquiera por los « justos », sino por algo que *les representa*: las buenas obras (3). La corrección tiene argumentos en contra que la hacen espúrea (4). Pero la corrección del copista, queriendo

(1) Bickel trascribe la variante a pie de p. 136. Se trata de un *Codex* (Bickell lo titula « C ») cuya *subscriptio* es del año 519, y, « quantum ex scriptura concludere licet, saeculo sexto scriptus videtur » (p. 3).

(2) ܗܐ ܬܘܒ ܠܥܠ ܒܫܡܝܐ . ܙܕܩܬܢ ܘܨܠܘܬܢ.

(3) En Afraates encontramos la misma idea: *Dem. VIII, 23*; PS I, col. 403, (ver el texto en nota 1, p. 9).

(4) Los CN 71-73 pertenecen al tono ܚܝ ܗܒܠ ܘܡܛܠ ܡܢ. El « tono » indica no solamente cómo deban ser cantados los versos sino su metro. Según Lamy el metro de los poemas 71-73 es de siete versos de

aclarar un punto oscuro, vale por lo que significa: que la doctrina efreniana sobre lo que perviva del justo después de muerto, es escurridiza [1].

La prerrogativa de los justos. – Dejando ya a un lado la dilucidación de *lo que* pervive del justo muerto, entremos ahora a considerar su *suerte* misma más allá de la tumba.

S. Efrén ha afirmado en HdeP 8, 11, que las almas (*nafšâtâ*) de los justos moran en las « afueras » del Paraíso hasta que llega la resurrección. Decir esto es decir que los justos son premiados de alguna manera inmediatamente después de su muerte. Ahora bien; esto contradice unos versos de CN 73 donde se aclara que el « camino de la vida » es el mismo para todos « del nacimiento hasta la muerte, y de la muerte a la resurrección »; sólo al momento de resucitar *se dividen* los caminos: « uno [va] al Fuego, el otro, al Edén » (vv. 24-28). Será necesario, pues, resolver la contradicción.

La ley general de vida enunciada por S. Efrén será estudiada más adelante. Por ahora, debe bastarnos su simple enunciación para que cuanto va a ser dicho de los justos cobre el relieve que merece. Veremos cómo el privilegio de que gozan las almas de *algunos* difuntos es una excepción, avalada en cierto modo por la Tradición y que se abre camino gracias a unos supuestos determinados. Vamos a ir paso a paso en este apartado dedicado a la suerte ultraterrena de los justos.

1. – Los versos de HdeP 8, 11, están escritos a propósito de las palabras de Cristo al Buen Ladrón (*Luc.* 23, 43). En su comentario al *Diatessaron* dice S. Efrén que la gran fe del Buen Ladrón y la bondad del Señor hicieron posible que aquel hombre « entrara » en el Paraíso « *hodie et non in fine mundi* » [2]. Se habla también de una *entrada* al Paraíso en HdeP 8, 10. Sin embargo, en la estrofa 11, encabezando con un « kemat » (luego...) su

siete sílabas (*S. Ephraem Syri Hymni et Sermones*, IV, núm. 51, col. 492). La lectura del *Codex* en cuestión añade un verso, hasta la « ʿônîṯâ » (responso).

(1) No opina así Bickell: « Hic (en CN 73, 1-7) clarissime testatur S. Doctorem, animas justorum etiam ante diem judicii et corporum recuperationem in coelo esse, quare locus in Codice C fraudulenter corruptus est... »; p. 222.

(2) Leloir, vol. traduc., p. 214, lins. 5-6.

contenido doctrinal, se dice *en general* que las almas de « los santos y justos moran en las afueras del Paraíso », esperando la resurrección de los cuerpos. O sea, pese a lo afirmado en el comentario al *Diatessaron* y en HdeP 8, 10, la última palabra del poeta es que el Buen Ladrón y otros — justos y santos — moran a las afueras del mismo Paraíso. La razón de esto está explicada en HdeP 8, 9: el alma sola no puede gozar de las delicias paradisiacas.

Ahora bien; la vinculación de los « santos y justos » a la suerte del Buen Ladrón — que es un caso clarísimo de privilegio — hace sospechar que las expresiones « kînê » (santos) y «zaddîqê» (justos), empleadas en HdeP 8, 11, tienen un sentido concreto. Como si para santos y justos fuera también verdad que Dios les concedió lo que otorgó al Buen Ladrón, esto es, estar « *hodie et non in fine mundi* » en el Paraíso.

¿Quiénes serían estos « santos y justos »?

2. – En HdeP 1, 7, S. Efrén habla de las prerrogativas de « profetas y apóstoles » sobre el común de los hombres. Sus prerrogativas se deben a que « aquellos practicaron y enseñaron los preceptos del Señor ». Junto a profetas y apóstoles el santo se complace en ver a los mártires. Los tres grupos aparecen como intercesores conspicuos de los hombres [1]. La preeminencia de los tres grupos parece justificada.

Por lo que se refiere a *profetas y apóstoles* S. Efrén piensa que « cada uno ha de ser puesto (en el Paraíso) a la cabeza de quienes instruyó, de este modo la gloria de los ensalzados será proporcionada a la « labor » que desplegó como jefe de grupo así como a la grandeza numérica de elegidos que salvó por su predicación » (HdeP 1, 7). Este es un principio general que diríamos encuentra aplicación perfecta en profetas y apóstoles. La excelsitud de éstos está en que *practicaron y enseñaron*, como leemos en *Mat.* 5, 19 que es el texto que comenta nuestro poeta. Lo que los apóstoles hicieron en el tiempo de la Nueva Alianza, fué hecho a su manera por los profetas en la época del Viejo Testamento; de ahí, que puedan gozar unos y otros de idéntica gloria, según la vision poética del santo en HdeP 1, 7 [2].

(1) *Himnos sobre la Resurrección de Cristo*, LAMY, II, col. 754.

(2) Se trata de la *gloria futura* y, precisamente, de la futura resurrección. BECK señala esta alusión a la resurrección en HdeP 1, 6-7; cfr. *Ephraems H. über d. Paradies*, p. 4.

A propósito de los *mártires* S. Efrén se ha manifestado muy claramente. El mártir tiene, hablando en términos tomados de la parábola del sembrador, *el ciento por uno* de fruto. Esto quiere decir que tiene « *perfectionem electionis* », y esto es debido a que « accepit [tamquam] sigillum mortem in testimonium pro Deo ». El cristiano medio da sólo el *treinta* de fruto. Se trata de la « mensura quotidiana bonae terrae » habida en una época en que no había persecuciones ([1]). Es notoria la preeminencia del mártir sobre el cristiano medio. El predicamento del mártir en la comunidad cristiana primitiva es innegable ([2]). S. Efrén recoge sin duda esta tradición. Efrén ve en el mártir un símbolo de esperanza de resurrección para la comunidad cristiana. En realidad su victoria es más una gloria de la comunidad que un triunfo individual ([3]).

Junto a los mártires, podrían irse numerando, con el tiempo, algunos varones ilustres, como los santos obispos Jaime, Babu y Vologeses de quienes se habla en CN 1-21. En CN 62, 105-108 se habla de la resurrección de « profetas, apóstoles y *santos padres* ». En este versículo, « santos padres » (*abâhâṯâ*) parece significar los « santos obispos ». En el comentario de Efrén a *Heb*. 12, 23, se distingue, en la Iglesia de los cielos, a los « primitivi », o sea, los « príncipes » que serían los apóstoles, *primicias* del Evangelio de los « spiritus justorum, patrum scilicet vestrorum antiquorum, qui perfecti sunt » ([4]). Estos son los « padres » en la Fe que « predicaron y enseñaron sin error » ([5]).

([1]) LELOIR, p. 110.

([2]) Según la *Carta* de CLEMENTE ROMANO los mártires se agregan a los apóstoles Pedro y Pablo (V, 4-7 y VI, 1). Todos los mártires tienen una situación de privilegio por ser « perfectos » (L, 3). En las *Actas del martirio de Policarpo* se habla de la « inmortalidad » del mártir (XVII, 1). TERTULIANO dice que sólo los mártires se libran del Seol (*De Anima* LV, 3, 4, 5). IRENEO concuerda en este punto (*Adv. Haer.* V, 31, 1-2; IV, 33, 9). En la *Narratio de S. Simeone Bar Sabba'e* leemos que Siméon, al comentar la muerte de Gûstazadem, dijo que « había sido librado del Seol » (PS II, col. 906, lins. 15-16). El predicamento del mártir se debe como ha notado S. E., a su perfección. Los apóstoles y los mártires serían los « victoriosos « (*nṣîḥê*) de que se habla en HdeP 2, 11. BECK habla de « mártires » en general, o de « perfectos »; cfr. o. c., p. 21.

([3]) E. PETERSON, *Les Témoins de la Verité* (París s. d.), p. 34.

([4]) *S. E. Syri Commentarii in epistolas Divi Pauli*, trad. latina de los *Mechitaristae*, Venecia 1893, p. 239.

([5]) Así se lee en el « šḥîmâ » sirio; cfr. la ed. de Šarfeh 1957, p. 301.

3. – Este grupo discreto de « santos y justos » — profetas, apóstoles, mártires, santos obispos — espera a las « afueras » del Paraíso el momento de la resurrección. Pero los justos esperan la resurrección de una manera determinada. Esto, creo yo, es muy digno de ser notado: los justos esperan que la resurrección se les dé *por justicia*. Es tan importante esta afirmación que ilumina de golpe todos los textos efrenianos (particularmente CN 73, 24-28 donde el santo establece una ley general de vida y muerte para todos los hombres).

S. Efrén enfoca sus consideraciones sobre la muerte y suerte ultraterrena de los hombres desde la perspectiva de la resurrección. Y la resurrección es algo que Dios no puede menos de conceder a quien fué justo; la resurrección pues es debida *por justicia*. La justicia divina premia a quienes se lo merecen, y la manera justa de retribuir a los justos es resucitarles [1]. El tema es muy importante en la doctrina efreniana sobre la resurrección, pero desborda los límites de este artículo. Espero que basten algunos textos. He aquí CN 45, 152-154:

> « Si [Dios] dió [al hombre] la vida gratuitamente.
> al principio,
> ¡cuánto más el Justo lo resucitará
> para recompensarlo! ».

En CN 72 hay una larga disquisición (vv. 87-117) a propósito de la Justicia. La justicia divina se manifesta en la terrena. Y argumentando desde ésta, llega Efrén a la conclusión de que Dios no dejará sin resurrección a los justos. Un preludio de la futura resurrección lo tienen ya los justos al agruparse a las afueras del Paraíso. Este *anticipo* de Paraíso es garantía de una futura vida paradisiaca después de la resurrección. La suerte de los justos es, pues, *definitiva*; pero *provisional* por lo que al gozo se refiere ya que todavía no son *cuerpo-alma*. El difunto está, aún siendo justo y morando en la « syâgâ » del Paraíso, *mermado*. Justo es que si cuerpo y alma « se mancharon por igual » y juntos abandonaron

[1] Esto contrasta, nos dice S. E., con la doctrina de los saduceos que negaban la resurrección (*Mat.* 22, 23) porque decían que « non ob mercedem... oportet nos amare Deum »; ver comentario al *Diatessaron*; LELOIR, p. 169, núm. 22.

el Paraíso, también « entren a la vez » cuando se abra la puerta del Huerto [1].

Todo lo dicho hasta ahora se refiere a la suerte ultraterrena de los justos. Pero los justos son unos pocos, los escogidos, la *excepción* a una ley general de vida y muerte que dice que « el camino es uno para todos nosotros, del nacer al morir, y de la muerte a la resurrección » (CN 73, 24-28). Hora es ya de que estudiemos la suerte ultraterrena del no-justo, así como el alcance de la ley universal que acabo de enunciar.

6. - *Muerte y suerte ultraterrena del no-justo.*

Todos los que no vivieron y murieron como *justos* pueden ser considerados — teniendo delante los textos de S. Efrén — como *pecadores* en general, o, al menos, como *no-justos*. Para este grupo numerosísimo tiene su concreta aplicación la ley de que el camino de la vida « es uno para todos ». Ahora bien; si el camino de todos éstos lleva al Seol, también es cierto que, en el día último, no pueden dejar de resucitar. S. Efrén habla también de la resurrección de los que no fueron justos. Y entre los no-justos ve quienes resucitarán *por la ira* de Dios, condenados al Fuego eterno [2], y quienes resucitarán beneficiados *por la misericordia divina* (CN 38, 140-141), *a instancias* de los justos que intercederán por ellos « en el momento mismo » de la resurrección universal (CN 49, 188-189). Esta manera de hablar daría pie a esta pregunta: ¿es definitiva la suerte ultraterrena de los no-justos? Para contestar a esta pregunta es necesario remontarse al acontecimiento mismo de la muerte del pecador, analizar los textos y seguirles el hilo hasta poner en claro lo que quiere decir Efrén al hablar de resurrección *por misericordia*. Creo que pueden encontrarse cosas interesantes.

La muerte del pecador. - En CN S. Efrén recrimina a menudo la conducta de quienes lloraban a sus difuntos. Los poemas 61-64

(1) HdeP 8, 9. El *Paraíso* es escatológico. A propósito del tema, ver I. Ortiz de Urbina, *Le Paradis eschatologique d'après S. É.*, *Orientalia Christiana Periodica* 21 (1955), pp. 467-472.

(2) CN 49, 86-87 y CN 38, 132-139.

y 66 están dedicados a este tema. En el 21 se manifiesta el deseo de que el nuevo obispo de Nísibe, Abraham, extirpe de su iglesia la « mala » costumbre de llorar a los muertos según la usanza pagana (1). En el 64, 19-28 se describen, para vergüenza de los cristianos, las burlas que la Muerte y el Diablo hacen de la desesperación con que los familiares entierran a sus muertos. Los versos son de gran interés:

« Los [muy] necios se embriagan de llanto
 por sus difuntos,
en vez de llorar porque los hice morir (2),
 llevándomelos desprovistos de viático (3).
Las almas de los malos estarán angustiadas
 hasta el día del juicio,
y los otros lloran sobre el sepulcro
 como insensatos ».

Los que lloran y se desesperan son pecadores, y también los que se fueron « sin viático » lo son. Esta identificación aclara los versos siguientes, 29-36:

« [Los que lloran] no piensan en sus pecados,
 y en que quizá mañana,
con la vergüenza en el rostro,
 se reunirán con sus muertos.
Entonces la vergüenza les cubrirá (4) por igual,
 familia por familia.
Los desgraciados se arrepienten en el Seol,
 sin provecho ».

El pecador aparece en el Seol como un « avergonzado ». También en CN 62, 93-104 se dice del pecador que resucitará « bahhîtâ »,

(1) Ver F. Cumont, *Lux Perpetua*, pp. 26 y 51, donde el autor hace la historia de las costumbres funerarias de los cristianos. Para la polémica en torno al llanto en los ambientes judeo-cristianos, E. De Martino, *Morte e pianto rituale del mondo antico*. Turín 1958, pp. 316-322.

(2) Lit.: « hice salir » (v. 23).

(3) El texto está en plural: « d-lâ zwadê », o sea, « sin provisiones » (v. 22).

(4) Lit.: « se avergüenzan por igual » (v. 33).

esto es, « avergonzado ». La vergüenza de los pecadores se compagina con otra expresión leída en el poema: las almas de los pecadores están « angustiadas » (*m'âqân*). El realismo con que se describen los estados psicológicos del difunto en el Seol es difícil de comprender si se prescinde del estilo poético del texto (1). Los versos recuerdan el pasaje de Afraates, citado más arriba (2), en el que se habla de las pesadillas del sueño de la muerte en quienes no fueron justos.

El pecador es también « ḥallâšâ », es decir, « desdichado », « desgraciado ». El vocablo es susceptible de otra traducción: « débil ». El pecador es un débil. Recordemos que en la disyuntiva que la Muerte proponía al hombre (CN 38, 47-53), el Seol era considerado como « lo más accesible » puesto que era menos « arduo » (*'aṯlâ*) llegar hasta él, que esforzarse por « subir » al Cielo. El pecador es pues un débil y un desdichado que no sacó « provecho » (*yûṯrânâ*) alguno de su vida terrena, ni consigue en el Seol « beneficio » (*yûṯrânâ*) alguno al « arrepentirse » de lo que hizo mientras vivía.

El viático. – El pecador muere, dice Efrén, « sin viático » (*d–lâ zwâḏê*). « Zwâḏâ » significa « viático », y quiere decir el « aprovisionamiento » de enseres que se hace antes de emprender un largo viaje. Éste es el justo sentido dado por Bevan al término en el *Himno del Alma* (3). Cuando el príncipe, protagonista del *Himno*, se despide de sus padres para emprender el viaje, éstos le equipan con « zwâḏâ » (4). Este significato, tan antiguo, de la palabra es recogido por S. Efrén de una manera o de otra puesto

(1) Si de la « nafšâ » del justo se decía que debía esperar a las afueras del Paraíso, porque sin el cuerpo era incapaz de conocimiento y sensación, *a pari*, tampoco la « nafšâ » del pecador podrá ser consciente de su situación ya que no está integrada al cuerpo.

(2) Ver apartado 2 de este artículo. Beck admite este parecido parcial entre uno y otro escritor: *E. Hymnen über d. Paradies*, p. 90.

(3) *The Hymn of the Soul, Texts and Studies 5,3* (Cambridge 1897), p. 10 y nota al texto en p. 32. La idea del *viaticum* viene de la literatura persa; G. Widengren, *The Great Vohu-Manah and the Apostle of God*, Uppsala 1945, p. 88.

(4) Bevan, p. 10. El príncipe depone sus vestidos y distintivos principescos (vv. 9-10), y sólo podrá vestirlos de nuevo cuando vuelva con la Perla que « está en medio del mar » (vv. 12-14.).

que aparece en el *Testamento* del santo [1]. En el documento, el santo pide, antes de morir, que sus amigos « le preparen para el viaje » (ܙܘܘܕܘܢܝ) con « oraciones, salmos y oblaciones » [2].

Cuando leemos que el Diablo se llevó a los pecadores « sin viático », podemos decir que los familiares no prepararon a su moribundo de la manera debida: el pecador murió perdiendo el « beneficio » que podía haberle reportado el viático en su existencia ultraterrena. La ayuda que los familiares pueden dar a sus moribundos, o a sus muertos, es grande. Efrén lo dice en CN 62, 125-133:

> « En vez de unas lágrimas sin provecho
> junto al sepulcro, derramadlas
> [asistiendo] a la oración [3] en las iglesias.
> En ellas hay provecho para muertos y vivos.
> No derrameis un llanto
> que a muertos y vivos angustia (*da– mʿîq*) ».

Se comprende bien que los muertos puedan « angustiarse » al no recibir de los suyos una ayuda que a éstos resultaría tan fácil de dar. Quienes murieron desprovistos del viático de « oraciones, salmos y oblaciones », si, además, no perciben, una vez en el Seol, ayuda alguna, tienen motivo para sentirse « desgraciados ».

En el *Testamento* se insiste en esta idea:

> « Cuando se cumplan los treinta días, haced
> memoria (*dûkrânâ*) de mí, hermanos mios,
> porque les oblaciones (*qurbânê*) que hacen
> los vivos aprovechan (ܡܬܝܬܪܝܢ) a los
> muertos » [4].

El sentido obvio es que los vivos *ayudan* a los difuntos con sus oraciones. Oraciones son la « conmemoración » (*dûkrânâ*) y la « oblación » (*qûrbânâ*), dos términos que se usan indistintamente.

(1) Editado por R. DUVAL, *Le Testament de Saint Éphrem*, *Journal Asiatique* 18 (1901), pp. 243-283. DUVAL cree que el T. sea de S. E. aunque la redacción actual no sea la primitiva (p. 250).

(2) Cap. 13; DUVAL, p. 260.

(3) « Ṣlôṯâ » (v. 127); se trataria de una oración litúrgica.

(4) Cap. 13, l. c.

« Dûkrânâ » pudo tener un específico sentido religioso — la conmemoración de la muerte de un mártir [1] — pero, de hecho, en el *Testamento* se emplea en sentido general de conmemoración por cualquier difunto. « Qurbânâ » aparece en el himno 55 « contra los herejes » como la oblación que se hace por todos (estrofa 11). El texto de Efrén gira en torno a *2 Mac.* 12, 40-43. Y tiene gran importancia porque aconseja a los suyos que hagan esa « oblación » por Bardesanes. La validez de la oración por los muertos se prueba con creces si de ella puede beneficiarse el mismo Bardesanes. Un gran enemigo de la Iglesia Siria, fundador de la escuela contra la que S. Efrén desplegó tanta actividad polémica, puede beneficiarse de la oración de los fieles difuntos. Son tantas las diatribas con que Efrén responde a bardesanitas y marcionitas a lo largo de CN, HdeF y HadvH, que su petición de que se rece por Bardesanes suena tanto como pedir que se rece por Judas.

La ley universal de vida y muerte. – Esta ley, a la que me he referido varias veces en las últimas páginas, va a ser ahora objeto de comentario. El texto, en CN 73, 24-30, dice así:

« El camino es uno para todos nosotros:
del nacer al morir,
y de la muerte a la resurrección.
Y desde allí, hay dos caminos:
uno [va] al Fuego, otro, al Edén.
Que cada uno rece por su muerto
para que *se haga digno* del camino del Edén ».

« Para que se haga digno » es en siriaco « da...nešwê ». Como se ve se trata de un imperfecto, equivalente a un subjuntivo, que

[1] En la *Doctrina de los Apóstoles* (ed. de W. Cureton, en *Ancient Syriac Documents*, Londres 1864, pp. 24-33) se dice que los apóstoles habían establecido el que se hicieran « conmemoraciones » (*dûkrânê*) por aquellos « que salieron de este mundo por el buen testimonio de la fe de Cristo, y con dolor a causa de su nombre » (canon 18, p. 28). Cureton vincula a este canon lo que se dice en la *Doctrina Addai*: a la muerte de éste « todo el pueblo fiel (lit.: « de la iglesia ») venía de tiempo en tiempo y oraba allí (en la iglesia) devotamente. Hacían la *conmemoración* de la muerte cada año, según el mandato y la enseñanza dada por el apóstol Addai » (p. 163).

expresa la confianza de que la acción pueda realizarse en el futuro. De suyo, no hay obstáculo alguno infranqueable para que así sea. Por más que extrañe el hablar en estos términos de la suerte *ultraterrena* de los hombres, hay que tener presente que S. Efrén escribe pensando exclusivamente en la resurrección como estado único y definitivo. Esto hace que el camino a recorrer hasta llegar a ella, sea considerado automáticamente como algo previo y, en consecuencia, susceptible siempre de rectificación, *primero* por parte del hombre mientras vive, y, *después*, por parte de los parientes que pueden rezar por sus difuntos *para hacerles dignos*. Unos versos más abajo encontramos otra expresión que parece confirmar lo dicho. Dice el santo en los vv. 57-58:

« Sellad vuestros muertos con la cruz
para que venzan la muerte segunda ».

No se puede pasar por alto una cuestión filológica que plantea este texto, y que, si la solucionamos, puede contribuir a dar luz sobre el tema que nos ocupa.

Bickel traduce el texto ܡܝܬܝܟܘܢ por *morientes vestri*, e interpreta entonces el « signo de la cruz » como un rito del sacramento de la Extremaunción ([1]). Naturalmente Bickel vocaliza « mâytayḵôn », mientras que para traducir *vuestros muertos* la vocalización ha de ser « mîṯayḵôn ». El que la palabra lleve el sufijo « ayḵôn », consiente una y otra vocalización. Bickell, sin embargo, no señala el porqué de su interpretación. Quizá le pareció traducir más de acuerdo con el pensamiento teológico si decía *morientes vestri* que no decir *vuestros muertos*. La traducción de Bickell no está justificada, a mi modo de ver. A lo largo de CN no hubo ocasión en que se hablara de los « agonizantes », o sea, que se dijera « mâytîn ». Por el contrario, la palabra « los muertos » (*mîṯê*) aparece con mucha frecuencia. Otro argumento a favor de mi traducción: S. Efrén dice que se les debe signar para que venzan la « muerte segunda ». Al sustantivo « mawtâ » (muerte) se le ha añadido el adjetivo « tenyânâ ». « Tenyânâ » viene de la raiz « tnâ » que significa « repetir », « volver a hacer » (Payne Smith: « do again »). El adjetivo expresa pues una *reiteración*, una *repetición*. En otros términos, el adjetivo « tenyânâ » significaría que hay

([1]) Ver su nota al texto traducido en pp. 223-224.

todavía una *segunda* muerte que vencer. S. Efrén haría alusión a la muerte que destruye la Vida verdadera, y que merecerá el Fuego de la Gehena. Y se puede hablar de una *segunda* muerte porque *ya* se había pasado la primera, o sea, la muerte a la vida física. Todavía me parece encontrar un tercer argumento a favor de la traducción « vuestros muertos » — y con este argumento entramos ya en el aspecto teológico del texto. Los versos 57-58 del poema 73 son una variación de la idea expresada en los versos 29-30: « que cada uno rece por su muerto — para que se haga digno del camino del Edén ». Efrén escribe pensando que la muerte *segunda* es un acontecimiento futuro y, en este sentido, la expresión « muerte segunda » se equipara a la afirmación del santo: a partir de la resurrección, « habrá dos caminos », de los cuales uno llevará al Fuego. *Muerte segunda* y *camino del Fuego* serían ideas complementarias (1).

Ante el acontecimiento futuro S. Efrén quiere prevenir a los suyos. Y los familiares del difunto, bueno es que lo tengan en cuenta para que preparen a los suyos, en y después de la muerte, a fin de que venzan el peligro que les amenaza. Cuando los vivos *signan* con la cruz a sus muertos, les dan el distintivo que les salvaguardará (2). Cuando rezan por los difuntos, contribuyen a *mejorar* su situación angustiosa, así es como les proporcionan una « ayuda » (*yûṯrânâ*).

7. – *Sentido último de « yûṯrânâ ». Conclusión.*

Cuando se habla de la « ayuda » que los vivos pueden ofrecer a los muertos — dándoles el viático, signándoles, rezando por ellos — no hay que pensar que los vivos puedan cambiar el estado

(1) En Afraates, la misma combinación de motivos: « la muerte segunda (*mawtâ tenyânâ*), llena de llanto y de rechinar de dientes » (PS I, col. 396, lins. 7-9), es « el fuego al que [van] los pecadores según merecen » (col. 1033, lins. 1-3).

(2) Las palabras de S. E.: « un ángel recibió la orden de que signara con el signo de la salvación las frentes de los justos » (CN 73, 52-54), recuerdan las palabras del *Apocalipsis*: « nolite nocere terrae et mari neque arboribus, quoadusque signemus servos Dei nostri in frontibus eorum » (7, 3). Y como se salvarán de la destrucción quienes llevan este signo (*Apoc.* 9, 4), también para S. E. se salvarán de la *muerte segunda* quienes fueron signados con la cruz. Quizá es también del *Apoc.* 20, 14, la idea de la « muerte segunda ».

del muerto en el Seol; en otras palabras, la « ayuda » no muda la condición de *pecador* en condición de *justo*. S. Efrén dice taxativamente que en el Seol « no se convierte nadie » (CN 36, 208-209). Sería pues difícil de explicar un cambio progresivo en los moradores del Seol. La « ayuda » consiste en otra cosa.

La ayuda consiste en *proveer* a los muertos de « tesoros », en *aprovisionarles* de « bienes ». Esta *ayuda provechosa de bienes* es lo que significa «yûṯrânâ». Recordemos CN 62, 125-133: «En vez de lágrimas sin provecho, junto al sepulcro, derramadlas [asistiendo] a la oración en la iglesia; en la oración hay provecho (*yûṯrânâ*) para muertos y vivos... ». Estos *bienes* espirituales estarían como en *depósito* — y también cabe este último significado en « *yûṯrânâ* — hasta tanto llega la hora de la resurrección. La importancia que tiene el poseer este *depósito de bienes* se revelaría en el momento de la resurrección, porque Dios, entonces, podría ser movido a misericordia. Tampoco hay que olvidar que los justos podrán, en el momento mismo de la resurrección, interceder por los no-justos, como ya dijimos (CN 49, 188-189).

He de notar en rigor de verdad que, al decir que la ayuda de los vivos por los muertos queda como *en depósito*, para ser aprovechada luego, estoy dando una interpretación personal que no puedo verificar en texto alguno de CN. Ahora bien; es sólo este último punto. Y me he aventurado en esta interpretación llevado un poco de la dialéctica de los textos mismos. Por una parte, hay textos donde el santo insiste en la ayuda provechosa que los vivos pueden dar a los muertos; por otra, se habla de una resurrección *por justicia* — la de los justos, y otras dos, una *por ira de Dios* (CN 49, 86-87) y otra *por misericordia* (CN 38, 140-141). Podrían ser muchos los que se beneficia an de esta *misericordia* [1].

[1] De hecho, encontramos en S. E. un simultáneo apelar a la *justicia* y a la *misericordia* divinas al hablar de la futura resurrección de los hombres. La juxtaposición de *justicia* y *misericordia* es una manifestación de la « bondad » (*ṭaybûṯâ*) de Dios que actuará en la resurrección (CN 45, 152). Esa « bondad » de Dios es « la inesperada misericordia » de CN 39, 119-129. « Bondad » es la *justicia* con que Dios retribuye a los justos cuando resucita sus cuerpos, como « bondad » es la *misericordia* con que suple las deficiencias de los pecadores. He aquí una bella síntesis de todo esto en CN 38, 140-143: « [Señor], dame la resurrección por misericordia, si esto no lo consiente tu justicia; que haya por tu bondad ocasión [para que yo resucite] ».

Podría también decirse que el *depósito* de « oraciones » preparado para algunos pecadores por sus familiares y amigos, movería la *misericordia* de Dios a conceder por gracia lo que no debía hacer en estricta justicia. Esta misericordia de Dios y la intercesión de los justos, podría conseguir en efecto que alguien, que murió sin ser digno del camino del Edén, a la hora de resucitar *se hiciera digno*.

No hay que perder de vista que lo que aglutina todos los argumentos efrenianos a favor de la resurrección es la vida, la santidad, el mérito del justo, que no puede ser defraudado de su resurrección. Pero los justos son pocos y, sólo apelando a la misericordia divina, se puede decir que, además de unos pocos justos, resuciten otros para quienes será importante el contar con un *depósito de bienes* que les haga valer algo ante los ojos de Dios.

De lo dicho se concluye, pues, que la suerte de los pecadores, o mejor, los no-justos, muertos, es reformable de alguna manera. Efrén, como tantos otros escritores antiguos, dieron la *última* palabra sobre la suerte ultraterrena de los hombres al Juicio que antecederá al gozo o al castigo escatológicos.

JAVIER TEIXIDOR

Archiepiscopus Theophanes Maurocordato eiusque activitas in Eparchia Mukačoviensi

---

Ex quibusdam documentis, anno 1911 ab Antonio Hodinka editis (1), iam notum erat Archiepiscopum Theophanem Maurocordatum anno 1677 nominationem regiam ad administrationem Eparchiae Mukačoviensis obtinuisse. Attamen de persona huius Archiepiscopi, seu quisnam ille fuerit, unde originem duxerit, quomodo ad archiepiscopatum et ad regiam nominationem pervenerit, cur et quomodo Sedem Mukačoviensem deseruerit, fere nihil in dictis documentis dabatur. Nuperrime autem methodica Archivorum Romanorum exploratione nova de eius vita atque episcopali activitate documenta invenimus, ex quibus iam totam eius historiam saltem in lineis generalibus describere fas est.

Theophanes Maurocordato natus est initio saeculi XVII Smyrnae (2) ex celeberrima familia graeco-phanariotica (3). Ut in eius epistola autobiographica ad S. Congregationem de Propaganda Fide (4) legitur, iuvenis, monasterium monachorum dissidentium S. Basilii Magni ingressus est, ibique plus quam triginta annos vitam disciplinatam duxit, usquedum in Archiepiscopum Sardium ac postea Paro-Naxiae promotus est (5). Probabiliter adhuc monachus ideam Unionis cum Ecclesia Catholica et cognovit et amplexus est. Quo suggerente, nescimus. In supradicta epistola autobiographica ipse fatetur, se accepisse intra abstinentias vitae monasticae et honores vitae episcopalis, lumen et de veritate pro-

(1) Hodinka A., *A munkácsi gör. szert. püspökség okmánytára* 1458-1715, Ungvár 1911, pp. 250-253.

(2) Vide primum nostrum documentum in appendice huius articuli.

(3) De familia Maurocordatorum vide apud: Legrand E., *Généalogie des Maurocordato de Constantinople*, Paris 1900; Stourdza A., *L'Europe Orientale et le Role Historique des Maurocordatto* (1660-1830), Paris 1913.

(4) Vide primum documentum.

(5) Ibid.

cessionis Spiritus Sancti ex Filio, et de necessitate oboedientiae Summo Pontifici. In archiepiscopali suo regimine propter perturbationes bellicas semper difficultates habuit et anno 1671, cum magna a Turcis imposita tributa solvere non posset, Archieparchiam suam relinquere et ad Occidentem transire coactus est. Cum commendatitiis litteris Archiepiscopi Polae et Superioris Fratrum Minorum Capuccinorum eiusdem loci, Romam venit ibique coram Sacra Congregatione de Propaganda Fide professionem fidei catholicae emisit. Hos eventus *Acta S. Congregationis* diei 15 Junii 1671 ita describunt: « È capitato in Roma l'Arcivescovo Greco di Naxia, et ha portato seco, oltre alcune lettere di raccommandatione, due testimonianze, una dell'Arcivescovo Latino di Pola, l'altro del Superiore de' Capuccini ivi residenti, nelle quali si dice che attediato egli dalle perturbationi, et impossibilitato a pagare grossi tributi impostili da' Turchi, haveva stabilito di partire da quelle parti, e di portarsi in qualche luogo per vivere con quiete; et havendo eletto per questo fine la Città di Roma, supplicava che fusse bene e caritativamente ricevuto. Atribuiscono poi a quest'huomo lode di temperato, di haver permesso ai Sacerdoti Latini di predicare la parola di Dio nelle sue chiese, e d'ascoltare le confessioni de' suoi sudditi. Egli è stato da Mons. Segretario, dal quale è stato essortato d'andare a far la Professione della Fede da Mons. Casanate, come ha esseguito » (1).

Hac professione fidei emissa, Theophanes Maurocordato Romae remansit et de eius sustentatione iam ipsa Sedes Apostolica curam suscepit, prout in decisionibus S. Congregationis de Propaganda Fide legitur: « Rescriptum: Secretarius partem, quae a Palatio Apostolico datur episcopis, procuret, ut detur quoque supplicanti (Theophani), eidemque facto verbo cum Sanctissimo dentur in duabus vicibus scuta triginta » (2).

Archiepiscopus Theophanes iam absque omni praeoccupatione, in quiete, vitam agere potuit. Ipse autem « Sancta Unione » animatus, pro ea inter fratres suos dissidentes zelanter adlaborare intendebat. Ea de causa Summo Pontifici litteras memoriales (3) praesentavit, in quibus, enarrata conditione interna Patriarchatus

(1) APF (Archivum S. Congr. de Propaganda Fide), Acta, vol. 41, fol. 163v-164.

(2) Ibid. f. 164v.

(3) Ibid. f. 164.

Constantinopolitani, affirmabat possibilem esse in proxima vacatione electionem alicuius Patriarchae Catholici, modumque proponebat ad talem electionem in actum deducendam. Secundum hanc propositionem Theophanes et octo eius confratres Metropolitae graeci in Archipelago, qui iam uniti sub secreto considerabantur, auxilio Primorum catholicorum Constantinopolitanorum facile novum Patriarcham eligere potuissent, nam eo tempore dissidentes inter se ipsos uniti non erant et Magnus Vissir Turcarum sub influxu Primorum neo-electum Patriarcham certe confirmaret. Hac de propositione Archiepiscopi Paro-Naxiae, Secretarius S. Congregationis de Propaganda Fide in congregatione, die 23 Junii habita, praecisam relationem dedit: « In essecutione dell'ordine datomi dall'EE. VV. nell'ultima Congregatione, ho sentito più d'una volta l'Arcivescovo di Naxia Greco sopra la proposta fatta di poter co i suoi negotiati far creare per Patriarca di Constantinopoli un Cattolico, e tutto ciò, che ho cavato in varii discorsi fatti seco, appresso verrà da me riferito: Dice egli regniare nella Sede Patriarcale lo scisma, essendovi hora quattro Patriarchi. Che otto Metropoliti, che egli nomina, e' hanno tutti le loro Chiese nell'Arcipelago, sono risoluti di venire all'elettione d'un nuovo Patriarcha. Che l'opera è molto facile, mentre i Rappresentanti de i Principi Cattolici, che dimorano in Pera si vogliono adoprare, acciò non solo eletto ottenga dal Vissir la confirmatione, ma che siano cacciati dal Dominio del Gran Signore quelli che ora hanno un tal grado. Che per un tal effetto desiderava lettere a quei ministri di cooperarvi, et alli loro Prencipi di ordinarglelo, protestando in fine di non haver bisogno per quest'opera d'alcun denaro... » (1). Obtenta hac relatione Secretarii, Cardinales praesentes in congregatione propositionem Archiepiscopi Theophanis ad felicem exitum Vicario Patriarchali latino Constantinopolitano commendarunt (2).

Theophanes, suae missionis conscius, duobus in itineribus magna cum deditione propositionibus supra expositis satisfacere voluit. Una cum supra nominatis octo metropolitis et quadraginta episcopis electionem catholici Patriarchae Constantinopolitani praeparavit (3). Tamen secundo in itinere fuit traditus et

(1) fol. 199-199v.

(2) Ibid.

(3) Vide primum documentum.

expositus irae zelantium dissidentium, qui eum omnibus bonis atque titulo privarunt et vix non occiderunt (1). Ipse, videns omnem unionis Graecorum spem frustratam esse, Romam reversus est et novam a S. Congregatione de Propaganda Fide destinationem petiit (2).

S. Congregatio, memor adhuc petitionum Georgii Szelepcsényi, Primatis Hungariae, ut candidatum ad Episcopatum Mukačoviensem aptum obtineret (3), Theophanem Maurocordatum anno 1676 speciali cum commendatione Vindobonam misit, ut Austriae Imperator eum in supranominatum Episcopatum, vel saltem eiusdem Sedis administratorem, promovere vellet (4).

In Urbe Austriae capite fuit bene receptus, et initio anni 1677, post audientiam privatam, ab Imperatore Leopoldo I in Administratorem Eparchiae Mukačoviensis (5) nominatus est. Nominatione obtenta, Theophanes ad Nuntium Apostolicum Vindobonensem se contulit, a quo pecunias, pro expensis itineris Sedem suam versus necessarias, impetravit et celeriter Mukačoviam profectus est. Ibi vero novam suam Eparchiam in deplorabili statu invenit (6).

Sedes Mukačoviensis, mortuo episcopo Parthenio Petrovyč (1664), ob controversias circa ius nominationis Imperatorem inter et Principissam Sophiam Rákóczy, Dominam Mukačoviensem, per tres annos vacaverat. Tandem anno 1667 nominationem in Episcopum Mukačoviensem ab Imperatore Leopoldo I quidam monachus senex ex Halicia recenter unitus, nomine Josephus Vološynovskyj obtinuit. Qui nominatione obtenta, minime confirmationem S. Sedis expectavit, at se ad Episcopum dissidentem Leopo-

(1) Ibid.; APF, Acta, vol. 42, fol. 270.

(2) Vide primum documentum.

(3) Vide secundum documentum. Notare debemus Georgium Szelepcsényi, Archiepiscopum Strigoniensem, iam ab anno 1669 semper aptum candidatum ad Episcopatum Mukačoviensem a Sede Apostolica petivisse. Cfr. Baran A., *Quaedam ad biographiam Josephi Vološynovskyj Episcopi Mukačoviensis*, in *Analecta OSBM*, vol. II, (1954), p. 225.

(4) Vide primum documentum.

(5) Hodinka A., *A munkácsi g. sz. püsp. okmánytára*, p. 250. Theophanes in sua epistula circulari subscribebat titulo « *Administratoris graecae religionis fidelium in Hungaria* ». Quoad nominationem vide primum documentum.

(6) Vide primum documentum.

litanum contulit, a quo absque adsistentia ullius episcopi consecratus est. Principissa Sophia Rákóczy, quae nonnisi ad promovendam unionem nominationi Josephi Vološynovskyj consentivit, videns illegitimum agendi modum huius episcopi, eum ab Eparchia Mukačoviensi expellere intendit. Ea de causa anno 1669 Monasterium Mukačoviense, seu ipsam Sedem episcopalem omni beneficio privavit. Ita Vološynovskyj, volens nolens, Mukačoviam relinquere coactus est (1). Expulso Josepho Vološynovskyj, Principissa Rákóczy cum Patribus Societatis Jesu novum ad Episcopatum Mukačoviensem candidatum inquirens, ad Metropolitam Kioviensem se convertit, a quo anno 1671 aptissimum subiectum in persona Joannis Malachovskyj, Episcopi Peremyšliensis, obtinuit. Malachovskyj sine haesitatione, iam eodem anno, Mukačoviam venit. Ibi autem Imperator, irritatus propter actionem separatisticam Principissae, eum pro novo episcopo acceptare renuit, et ita Eparchia Mukačoviensis usque ad adventum Theophanis Maurocordato iterum sine praesule mansit (2).

Interea, huius vacationis causa, in Eparchia catholica vita in discrimine versabatur: 1) Breve post Unionem Užhorodensem temporis spatium (ab anno 1646) ad totalem extinctionem schismatis haud sufficiebat. E contra, hac in periodo, cum deesset pastor, tendentiae schismaticae resumi et omnes dissidentium abusus renovari coeperunt. 2) Episcopus dissidens Joanicius Zejkan, privatus Monasterio Mukačoviensi anno 1661, tenens adhuc in sua administratione partem orientalem Eparchiae (districtus Ugoča et Maramoroš), omnia tentavit, ut fideles et sacerdotes ab Unione averteret. 3) Clerus traditionem adhuc sacerdotum dissidentium servans omnique scientia carens, multos errores cum fide catholica miscebat. 4) Absente Episcopo, plurimi sacerdotes uniti in hac Eparchia nullam disciplinam servantes, facile in bigamia (successiva) vel aliis irregularitatibus vivebant (3).

(1) Baran A., *Quaedam ad biographiam J. Vološynovskyj*, pp. 209-227. Hadžega V., *Josyf Vološynovskyj i Ivan Malachovskyj, epyskop peremyskyj, jak epyskop mukačivskyj*, in « *Analecta OSBM* », t. IV, (1932), p. 161-167.

(2) Hadžega V., *Josyf Vološynovskyj i Ivan Malachovskyj*, pp. 167-170.; Hodinka A., *A munkácsi gör. kat. püspökség története*, Budapest 1909, pp. 386-388.

(3) Baran A., *Metropolia Kioviensis et Eparchia Mukačoviensis*, Romae 1960, p. 82.

Circumstantiae politicae in Hungaria septentrionali, post suppressionem « coniurationis Veselényi » et tentaminis insurrectionis Francisci I Rákóczy a. 1671, semper incertae manebant. Spiritus Nobilitatis hungaricae ac classis mediae domui Habsburgicae continuo infensus erat atque anno 1678 in Emerici Tököly insurrectione erupit (1).

Hisce in desperatis conditionibus tam ecclesiasticis, quam politicis, Theophanes Maurocordato positionem valde difficilem habuit. At non satis! Maiores adhuc difficultates pro eo in ipsa Mukačoviensi Eparchia ortae sunt.

Ex his difficultatibus prima fuit pro Theophane ignorantia linguae suorum fidelium, de qua Cardinalis Kolonitz anno 1689 ita ad Josephum J. De Camillis, successorem Theophanis in Eparchia Mukačoviensi, scripsit: « ... la difficoltà fu, ch'il Maurogordato non sapeva la lingua. Hebbe pro racommandationi di Roma da Sua Maestà il detto vescovato, ma trovato poi, che non sapeva ne pure una parola di quella lingua, ma solamente quel poco italiano ch'haveva in quelle parti non care. (2). Haveva sì bene un suo capellano o diacono, che sapeva quella lingua ivi necessaria, onde s'offerse d'aministrare i sacramenti il capellano e lui in italiano pro ch'intendeva... » Forsitan exagerata est haec affirmatio Cardinalis Kolonitz de administratione sacramentorum, nam Theophanes Maurocordato in S. Liturgia, Sacramentibusque etiam lingua graeca uti valuit, tamen certum est eum omnem cum fidelibus suis contactum nonnisi per hunc capellanum habere potuisse. Ad quaestionem — quis fuerit ille capellanus — haud difficile responderi potest. In tota Mukačoviensi Eparchia solus Petronius Kaminskyj his temporibus linguam italicam cognoscebat (3), atque de eo extabat dubium, sicut scribebat theatinus Trombetti (4), utrum esset sacerdos, necne. Hic Kaminskyj fuit monachus Ordinis S. Basilii Magni, doctus, sed ambitiosus et in vita spirituali ac mori-

(1) Ibid. p. 83.

(2) Hodinka A., *A munkácsi g. sz. püsp. okmánytára*, p. 286. Forsitan legendum: ch'haveva imparato non caro.

(3) Petronius Kaminskyj anno 1671 fuit alumnus Collegii Graeci in Urbe. Cum omni probabilitate iam ab eo tempore novit Archiepiscopum Theophanem. Cfr. Archivum Collegii Graeci, vol. XIV (Catalogus Alumnorum).

(4) Hodinka A., *A munkácsi g. sz. püsp. okmánytára*, p. 517.

bus non eminebat [1]. Quare magis pro bono suo quam iuxta mentem Archiepiscopi Theophanis agebat.

Secunda difficultas fuit absentia beneficii pro sustentatione episcopi. Ipsa Sedes Episcopalis Mukačoviensis nullum habebat proprium beneficium. Episcopi solummodo bonis monasterii S. Nicolai utebantur. Haec bona autem Principissa Sophia Rákóczy, ut iam superius dictum est, iure suo, tamquam Domina Mukačoviensis, tempore episcopi Vološynovskyj ademit et Theophani, qui sine eius consensu ad Eparchiam Mukačoviensem nominatus fuit, nullo modo restituere voluit [2].

Non obstantibus his difficultatibus, Archiepiscopus Theophanes administrationem suae Eparchiae magno animo suscepit. Videns inordinatum Cleri statum, eum corrigere sibi proposuit. Ea de causa, die 13 aprilis 1677, in lingua hungarica epistolam pastoralem edidit. Hac in epistola se referens ad doctrinam Sanctorum Patrum ac legislationem Ecclesiae praescripsit ne sacerdotes ante 33 annos aetatis et diaconi ante 22 annos munus sacrum suscipere valerent. Porro omnes sacerdotes, qui post consecrationem diaconalem matrimonium contrahere, vel absque consensu archidiaconi paroeciam derelinquere et ad alium locum transire ausi essent, severe corripuit, Tandem pro laicis omne matrimonium inter consanguineos ac affines interdixit et matrimonia sic contracta nulla esse declaravit [3].

Archiepiscopus Theophanes postea duas pro Clero celebravit synodos [4], ubi sacerdotes bigamos, homicidas, aetateque iuniores personaliter suspendit et parochos ad bonam christianamque vitam exhortatus est [5]. Tali in activitate pastorali quasi toto anno 1677 Mukačoviensi in Monasterio remansit et solummodo cum sciret de praeparatione insurrectionis Emerici Tököly, cumque in periculo se versari animadvertisset, Vindobonam reversus est [6].

Anno 1689 Cardinalis Kollonitz hanc « fugam » describens, affirmavit Archiepiscopum non propter periculum, sed propter

(1) Baran A., *Metropolia Kioviensis et Eparchia Mukačoviensis*, p. 92.
(2) Vide primum documentum.
(3) Hodinka A., *A munkácsi g. sz. püsp. okmánytára*, pp. 250-251.
(4) Vide secundum documentum.
(5) Vide primum documentum.
(6) Hodinka A., *A munkácsi g. sz. püsp. okmánytára*, p. 252.

suam inefficacitatem ex Monasterio Mukačoviensi abiisse (1). Nos tamen cum praedicto Cardinali hac in interpretatione discessus Theophanis Maurocordato haud consentimus, veram habentes iustificationem ab ipso Theophane adductam. Proh dolor, eo tempore pro nostro Archiepiscopo, prout Administratore Eparchiae Mukačoviensis, pericula, et in Monasterio Mukačoviensi et in tota Eparchia, reapse aderant: 1) Episcopus dissidens J. Zejkan, ad finem suum assequendum, scilicet destructionem Unionis in Eparchia Mukačoviensi, omnia attentabat, non exclusis terrore ac vi. 2) Ex altera parte, Josephus Vološynovskyj, qui in Haliciam reversus iterum ad dissidentes descivit, saepe ad Eparchiam Mukačoviensem revertebatur, ibique sacerdotes ordinabat. Hi sacerdotes autem, a Vološynovskyj ordinati, suo favebant consecratori et contra Theophanem Maurocordato magis magisque hostiles erant (2). 3) Theophanes, uti iam dictum est, ad Eparchiam Mukačoviensem ab Imperatore nominatus est, ideo ab omnibus ut fidelis Austriae subditus considerabatur. Tempore autem insurrectionis Emerici Tököly in Hungaria septentrionali omnes Domus Imperialis Habsburgicae fautores maximo in periculo erant. 4) Detrimento ei erat etiam Petronius Kaminskyj, eius capellanus privatus, qui, prout ex sua epistola ad Agriensem latinum Episcopum a. 1688 elucet (3), voluit omnimode pro se ipso obtinere Mukačoviense Monasterium.

Vindobonae Theophanes Maurocordato se ab administratione Eparchiae Mukačoviensis liberare voluit. Ea de causa ab Imperatore Leopoldo quamdam sustentationem petiit, ut ultimos vitae suae dies in oratione et quiete, cum omni probabilitate in aliquo monasterio, finire posset: « Iddio e Cesare sono gli unici poli di mie speranze, da Quello la gloria, da Voi la gratia attendo. Ne mi renderei tanto importuno, quanto la necessità non me spronasse. Attendo gli ultimi effetti della Vostra clemenza nell'assignamento gratioso per potermi sostentare il resto di miei giorni e pregar con quiete per la conservatione della Maestà Vostra » (4). Talis autem clementia ei minime concessa est. Ideo Archiepiscopus Theophanes, mense ianuario 1678, nova petitione Imperatorem exoravit, ut pro

(1) Ibid. p. 286.
(2) BARAN A., *Metropolia Kioviensis et Eparchia Mukačoviensis*, p. 83.
(3) HODINKA A., *A munkácsi g. sz. püsp. okmánytára*, pp. 268-273.
(4) Ibid. p. 252.

itinere Romam et pro sustentatione ibidem quodammodo provideretur: « Non dispero confidato nella divina providenza e nell'innata bontà della Maestà Vostra alla quale prostrato rendo quelle gratie, che si possono maggiori, per beneficii sin hora ricevuti, supplicandola genuflesso, che dove non ho havuto fortuna di continuare nel titolo di vescovo tra suoi, mi resti quello di humilissimo suo capellano con tanto di provisione, che possi in Roma sostentar l'avvanzo dell'età mia tra poveri prelati e pregar continuamente... » (1). Hanc ad petitionem Theophanes Maurocordato denique obtinuit responsum. Ad relationem imperialis Cancellariae de petitione Archiepiscopi Theophanis Imperator Leopoldus manu propria adscripsit haec verba: « Quoniam pensiones valde grave onus sunt, possunt ei concedi 500 floreni semel pro semper, dummodo tandem certo discedat » (2).

His autem 500 florenis obtentis, Theophanes Maurocordato omnino contentus non fuit. Ipse infelicis suae conditionis Romae annis 1672-1676 bene memor, absque stabili beneficio ad Sedem Apostolicam reverti noluit. Propterea, sperans novas concessiones Aulae Imperialis, in Urbe Austriaca remansit et ibi in conditionibus modestissimis vitam degit (3).

Attamen initio anni 1680 Maurocordato cum videret se iam nullum ab Imperatore donum sperare posse, iterum de reditu ad Mukačoviensem Eparchiam cogitabat. Ea de causa ab Imperatore iterum nominationem et plenam investituram in Eparchiam Mukačoviensem cum donationalibus beneficiorum Monasterii Mukačoviensis litteris atque eandem iurisdictionem, quam episcopi graeci in insulis Maris Egaei habebant, petiit. Quas, Nuntio Apostolico Vindobonensi favente, mox obtinuit (4). Deinde Romam, ad Cardinalem P. Altieri, Praefectum S. Congregationis de Propaganda Fide, longam epistolam autobiographicam scripsit, in qua Confirmationem Apostolicam suae nominationis ac pensionem quamdam ad suam sustentationem petiit (5). Cardinalis Altieri, obtenta epistola Theophanis Maurocordato, die 25 iunii 1680, Nun-

(1) Ibid.

(2) Ibid. p. 253. « Weilen die pensionen sehr schwer sein, so köndten ihm vor einmal semel pro semper 500 fl. geben werden, doch das er gewis abreiset. Leopold mp. ».

(3) Ibid. p. 286.

(4) Vide primum documentum.

(5) Ibid.

tium Apostolicum Vindobonensem in litteris rogavit, ut Archiepiscopo Theophani redeunti ad Eparchiam Mukačoviensem adiutorio adesset, eique quandam beneficam adsistentiam procuraret (1).

Nuntius Apostolicus hac de re ad Archiepiscopum Strigoniensem, Primatem Hungariae, Georgium Szelepcsényi, se vertit, a quo, iam die 7 augusti 1680, benignum responsum obtinuit (2). Primas, prout in eius responso legitur, ad Principissam Rákóczyanam Juniorem per quemdam eius familiarem specialem misit epistolam, qua maxime Theophanem Maurocordato Dominae Mukačoviensi commendavit (3).

Archiepiscopus Theophanes autem tam celeriter Mukačoviam pergere noluit. Nam cum esset graecus, et in patria sua rigidum tempus hiemale nunquam expertus esset, timens frigorem Montium Carpaticorum, iter suum ad tempora aestiva anni 1681 distulit. Haec procrastinatio sui itineris maximum ei infortunium attulit; nam adveniente peste, bello Turcico atque obsidione Vindobonae, coactus est ibi usque ad liberationem civitatis, a. 1683, remanere (4). His tribus annis tantum debita sua creverunt, ut nullo modo ea solvere posset. Creditores vero eum in carcerem detrudere volebant. Sed interventus novi protectoris unitorum Austriaco in Imperio, Cardinalis Kollonitz, qui debita eius solvit, eum salvavit (5). Porro Kollonitz, videns Theophanem Maurocordatum iam incapacem esse ad gubernandam Eparchiam Mukačoviensem, eum Romam remisit (6).

Romae tandem in extrema paupertate vivebat (7). Anno 1687 adhuc Cardinalis Praefectus Altieri denuo eum Cardinali Kollonitz in episcopum orientalium Croatiae proposuit. Tamen Kollonitz hanc propositionem omnino recusavit (8). Theophanes Maurocordato probabiliter ad finem anni 1688 Romae mortuus est (9).

A. Baran

(2) Vide secundum documentum.

(2) Vide tertium documentum.

(3) Ibid.

(4) Hodinka A., *A munkácsi g. sz. püsp. okmánytára*, p. 286.

(5) Vide quartum documentum.

(6) Hodinka A., *A munkácsi g. sz. püsp. okmánytára*, p. 286.

(7) Ibid. p. 284.

(8) Vide quartum documentum.

(9) Talem sensum habet epistola Josephi J. De Camillis ad Cardinalem Kollonitz. Cfr. Hodinka A., *A munkácsi g. sz. püsp. okmánytára*, p. 284.

APPENDIX

Documenta inedita de activitate archiepiscopi Theophanis Maurocordato in Eparchia Mukačoviensi

1

Vienna, initio anni 1680

Epistola autobiographica Archiep. Theophanis Maurocordato ad S. Congregationem de Propaganda Fide, qua confirmationem in Episcopatu Mukačoviensi et adiutorium pro sua sustentatione petit.

ASV (Archivum Secretum Vaticanum), Archivio della Nunziatura di Vienna, Processi Canonici, fasc. 103, s. n.

Em.mi, Ill.mi e Rev.mi Signori

Partecipa dell'inhumano, dell'ingrato colui, che conoscendo di esser huomo non ripone dall'hora la consideratione al suo Creatore, a' beneficii da Lui ricevuti. Io Teoffano Maurocordato nacqui in Smirne, Christiano. Da primi anni fui accolto tra' Monaci di S. Basilio, ove continuai quella disciplina per più di trenta anni, poi consacrato Arcivescovo di Sardi, indi di Paronaxia. Tra le astinenze, ed honori hebbi l'intrinseco lume, e di credere la processione del Spirito Santo dal Figlio, e l'obedienza al Sommo Pontefice. Tanto feci palese l'anno 1671 in Roma con professarmi unito, e con l'ubbidire alla Sacra Congregatione in due viaggi da Roma a Constantinopoli, in quali da quaranta Vescovi, et otto Arcivescovi uniti alla Santa Chiesa. Fui da scismatici scoperto, querelato ed à pena sfugii quel martirio, che due altri Arcivescovi soffocati provarono; privato del Titolo, di tutti i miei beni, compiansi tra ceppi al remo i miei più prossimi parenti. Accidenti più che noti all'EE. VV. per commiseratione da quali fui sovvenuto nella Propaganda in Roma, ed accompagnato con lettere di raccomandatione da molti dell' EE. VV. a' Principi, à questa sempre Augusta Maestà [1], quale col' ordinario di sua Clemenza

[1] Leopoldus I Austriac Imperator (1657-1705).

compassionando il stato mio e volendolo solevare in parte, mi destinò à riformare un Vescovato di popolo numeroso nell'Hungeria Superiore, e questo di Greco Rito, à Munkacs. Ne diedi parte à questo Ill.mo e Rev.mo Nuntio Apostolico (1), e dallo stesso fui anco in parte accommodato di danaro per il viaggio. Vi dimorai alquanti mesi, ancorchè tra' pericoli maggiori, più de' nationali, come scismatici, e gente che senza Pastore scorrevano a sciolto freno tra le più dannate licenze, che de' Rebelli (2), che scorrono massime quella parte del Regno. Ho corretto però quanto ho potuto, e sacerdoti, e secolari, ho sospeso quelli ch'erano bigami, ed homicide, ho fatto questi restituire alle prime mogli, prima lecito scacciar la legitima e prendere quella del prossimo, sospesi pur l'ignoranti, molti ancor ordinati al Sacerdotio di dieci, ed undici anni (3); et in Sinodo unita di più di cento Parochi diedi veri documenti al vivere da buoni Christiani. Ma perchè non havevo di detto Vescovato le Donationali da questa Majestà, nè modo di poter sostentarmi, destrutta l'entrata tutta dal poco buon zelo de' miei Predecessori (4) e dalla voracità de' Calvinisti, stati da un secolo intero padroni di quella parte del Regno, son stato necessitato al ritorno, e da quest'Augustissimo (5) impetrar il possesso non solo di detto Vescovato, anzi di tanta carità, che possi congruamente sostentarmi. Tutto ciò ho communicato à questo Ill.mo e Rev.mo Nuntio, come à Padre delegato dalla Santa Chiesa nell'Imperio ed in tutti questi Regni. Mi ha consolato con la gratiosa di lui Protettione appresso Cesare, a cui ho presentato supplica, pregandolo di esser investito nel detto Vescovato con Donationali sue, col'Auttorevole Imperiale suo Commando, per poter io essercitar le parti da Vescovo con Giurisditione sopra quelli solamente, che sono di Rito Greco (nella stessa forma, che in molte Isole dell'Arcipelago si costuma, senza pregiudizio al Vescovo Latino) quale havendomi gratiosamente concessa, supplico ancor genuflesso Sua Beatitudine, e l'EE. VV. della Confirmatione, e ciò ad augmento della S. Chiesa Cattolica Romana. L'ho suppli-

(1) Franciscus Buonvisi (1675-1689).

(2) Agitur de coetibus « kuruczorum », qui postea uniebantur cum E. Tököly.

(3) Agitur de consecrationibus episcopi J. Vološynovskyj.

(4) Supranominatus Vološynovskyj beneficia perdidit.

(5) Imperator Leopoldus.

cato parimente accompagnarmi all'EE. VV., acciò considerato il mio stato abbattuto voglino per solo tratto di carità sovvenirmi di tanta pensione, con quanta possi honestamente sostentarmi. Sicure, che sito alcuno della Christianità tutta non ha maggior bisogno di Pastore, di educatione; e che protetto dal Signore, con l'unione di trecento mille anime alla Santa Sua Fede, havranno appresso Lo stesso il merito maggiore, e me obligato sempre più pregarlo per la conservatione di Sua Beatitudine e dell'Eminenze Vostre, dal quale prostrato, col bacio al piede, sospiro la Gratia mentre resto

Di Vostre Eminenze Ill.me e Rev.me
Humilissimo Ossequentissimo Obligatissimo Servo
Teoffano Maurocordato Arcivescovo di Paro-Naxia

Θεοφάνης Μαυρογωρδᾶτος, μητροπολίτης Παροναξίας
δοῦλος τῆς ἁγίας συνάξεως

2

Roma, 25.VI.1680.

Praefectus S. Congregationis de Propaganda Fide rogat Nuntium Vindobonensem, ut Theophanem Maurocordato in reditu suo ad Eparchiam Mukačoviensem adiuvet.

ASV, Archivio della Nunziatura di Vienna, Processi Canonici, fasc. 103, s.n

Ill.mo, Rev.mo Signore.

Scrive Monsignor Stefano (sic) Maurocordato Arcivescovo di Paronaxia d'esser stato quattr'anni sono ad istanza di Monsignor Arcivescovo di Strigonia [1] provisto da cotesta Maestà Cesarea d'un Beneficio Ecclesiastico con titolo di Vescovo di Munkach dell'Ungheria Superiore, dove habitano molti Rutheni ed haver ivi con due Sinodi celebrati tolti gli eccessi e scandali trovativi, e ridotte quelle Genti a vivere da buoni Christiani. Portatosi poscia per alcuni affari a cotesta Corte avvisa, che gli viene conteso il ritorno colà da suoi malevoli e che però ha bisogno dell'assistenza di Vostra Signoria, la quale questi Eminentissimi miei

(1) Georgius Szelepcsényi (1667-1685).

Signori riflettendo nell'esposto non meno al publico profitto dell'anime, che nel privato servizio di Lui, goderanno che da Lei gli sia prestata con ogni più vigorosa efficacia ed io riferendo i sentimenti dell'EE. loro a V. S. mi offero

Roma 25 Giugno 1680.

Affettuosissimo per servirla
Card. P. Altieri, Prefetto
Eduardus (1), Arcivescovo di Seleucia
Segretario.

al Mons. Nunzio di Vienna.

3

Posoninm, 7. VIII. 1680.

Primas Hungariae (2) Nuntium Vindobonensem de sua actione pro reditu Theophanis Maurocordato ad Eparchiam Mukačoviensem informat.

ASV, Archivio della Nunziatura di Vienna, Processi Canonici, fasc. 103, s.n.

Capitulum Epistolae Archiepiscopi Strigoniensis
ad Nuncium Apostolicum Viennensem sub data 7 augusti 1680.

Siquidem recte hac occasione venit ad me Supremus Principissae Junioris Rakoczianae (3) Aulae Familiaris, ratione certorum apud S. Majestatem et me negociorum. Quare acceptis Ill.mae et Rev.mae Dominationis Vestrae gratiosis ad me datis, quibus recommendare placuit Episcopum Maurocordatum, actutum, modo, quo meliori potui, scripsi memoratae Principissae pro accomodatione eiusdem Episcopi, sperans (uti et a supranominato Ministro assecuratus fui) non me passurum repulsam, cum alias etiam Principissa haec Tutelae meae subiaceat, et miserarum istarum errabundarum Pastorumque egentium Ovicularum cura mihi vel maxime uti Metropolitano (4) incumbat.

(1) Eduardus Cybo (1680-1695).

(2) Georgius Szelepcsényi, Archiepiscopus Strigoniensis.

(3) Helena Zrinyi, uxor Francisci Rakoczy I, quae post mortem Sophiae (Báthory) Rakoczianae a. 1680 Mukačoviense Dominium administrabat.

(4) Archiepiscopi Strigonienses, ut Primates Hungariae, super Ecclesias Orientalium Rituum Hungariae semper metropoliticam iurisdictionem exercuerunt. Cfr. Papp Gy., *Magyarország Primásának joghatosága és a Görögkatholikus Egyház*, Miskolc 1940.

4

Vindobona, 10. VII. 1687.

Cardinalis Kollonitz (1) promotionem Theophanis Maurocordato in Episcopum ritus orientalis Croatiae recusat.

APF, Scritture riferite nei Congressi. Greci di Croazia, Dalmazia, Schiavonia, Transilvania ed Ungheria, vol. I, fol. 115-116v.

Em.mo et Rev.mo Signore, Signor mio Colendissimo.
Havendo l'Eminenza Vostra Reverendissima ricercato...... (2)

In quanto poi di mandarne uno da Roma, qui in Vienna molto ben cognosciuto (3), è cosa impossibile, stante, che necessariamente deve esser per cotal dignità uno della propria di loro lingua nato, che quello di Roma non è nè di nascita, nè meno versato in quella; qual anche prettendeva d'esser Vescovo di Mongaz (sic), che parimente per diffetto della lingua non ha potuto havere il bramato intento, come in presenza mia fu essaminato, et trovato inhabile, per esser ignaro della lingua da loro chiamata Ruthenica (4), qual ha gran convenienza con la Schiavona; ma pure è molto differente.

Quel vecchio, che Vostra Eminenza Reverendissima fa mentione si chiama, ni falor, Maurocordato, qual sarebbe inutilissimo per quelle parti, come esso lui potrà dire, che mentre fu qui in Vienna suspirava la morte di fame doppo haver impegnate tutte le sue sostanze; et io ultimamente lo dovevo servare nell'osteria, che per altro dovrebbe dovuto haver il suo albergo nelle carceri, per li diversi fatti debiti. .

. . . . (5)

(1) Leopoldus Kollonitz (Kolonich), Episcopus Nitrensis 1668-70, Neostadiensis 1670-85, Jaurinensis 1685-91; Cardinalis nominatus a. 1685. Annis 1691-95 Archiep. Colocensis, a. 1695 Archiep. Strigoniensis et Primas Hungariae. Fuit magnus protector unionis in Imperio Austriaco.

(2) Agitur de nominando novo Episcopo in Croatia.

(3) Agitur de Theophane Maurocordato.

(4) In ms. Agontica, vel *Agontidica* (?) Ex contextu censeo hic agi de Ruthenica.

(5) Brevis relatio de Eparchia Svidnicensi.

Prego dunque devotamente per il singolarissimo zelo di Vostra Eminenza, che porta, à volersi degnare d'accettare quest'informatione, benchè non è il quel stillo, ch'esser dovrebbe, niente di meno con ogni sincera ansietà da me esposta et resto

Vienna li 10 Luglio 1687.

Di Vostra Eminenza Rev.ma
Humilissimo Servitore
Leopoldo Cardinale di Kollonitz
Vescovo di Giavarino.

La gracia increada del «Liber Ambiguorum» de San Máximo

1. A más de un teólogo podría resultar embarazosa la sorpresa de hallar en los escritos de San Máximo Confesor, aplicadas a la gracia divina, las expresiones « increada » y « eterna ». Con todo, es un hecho innegable que las empleó el Santo una vez explícitamente. Quien está familiarizado con las obras ascéticoteológicas de este autor bizantino, sabe en seguida que nos referimos a aquellas enigmáticas palabras suyas de la célebre « *Θεωρία εἰς τὸν Μελχισεδέκ* », uno de esos estudios, que se pueden llamar « contemplaciones » a lo Platón, o, a estilo de Bossuet, « elevaciones » del espíritu sobre un tema dado.

Pongamos, antes que nada, las palabras mismas del pasaje: « *Ἀπάτωρ οὖν καὶ ἀμήτωρ καὶ ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε τέλος ζωῆς ἔχων, ἀναγέγραπται ὁ μέγας Μελχισεδέκ..., οὐ διὰ τὴν φύσιν τὴν κτιστὴν καὶ ἐξ οὐκ ὄντων, καθ' ἣν τοῦ εἶναι ἤρξατό τε καὶ ἔληξεν, ἀλλὰ διὰ τὴν χάριν τὴν θείαν, καὶ ἄκτιστον καὶ ἀεὶ οὖσαν, ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν καὶ πάντα χρόνον, ἐκ τοῦ ἀεὶ ὄντος Θεοῦ, καθ' ἣν δι' ὅλου μόνην ὅλος γνωμικῶς γεννηθεὶς ἐπιγινώσκεται* ». Pudiéramos traducirlo así: « Se describe [en los Libros sagrados] (1) al grande Melquisedec sin padre y sin madre y sin genealogía, no por razón de su naturaleza — creada y proveniente de la nada —, según la cual su existencia tuvo principio y fin, sino por causa de la gracia divina — *increada* y *eterna* —, la que está por encima de toda naturaleza y de todo tiempo, proveniente de Dios eterno, la única que por completo da a conocer a quienquiera que espiritualmente es engendrado » (2).

(1) Cfr. GEN. XIV, 18; HEBR. VII, 1-3.

(2) S. MÁXIMO, *Liber Ambiguorum. Contemplatio in Melchisedech* = MG 91, 1141 AB.

Y cabe preguntar: ¿hablará aquí San Máximo de la gracia divina identificándola con alguna persona de la Santísima Trinidad? ¿o tal vez nos encontramos con una expresión palamítica nada menos que siete siglos antes de Gregorio Pálamas? A esclarecer el problema es a lo que tienden estos breves apuntes. Mas antes dejemos asentado un hecho bien curioso.

1. Actitud de los palamitas

2. Es, ciertamente, extraño el que, tratando ellos desde un principio de demostrar con todo género de argumentos — los patrísticos antes que nada — que la gracia divina *tiene que ser* increada y eterna, no hayan recurrido — lo primero de todo — a este pasaje de San Máximo, que les ofrecía « in terminis » lo que ellos con tantos esfuerzos pretendían probar. Pero los hechos cantan.

Por más que queramos, en vano pretendemos hallar el texto aludido en los escritos más fundamentales, o bien de Gregorio Pálamas, o bien de sus íntimos colaboradores, como tampoco en los documentos más empeñativos del sistema palamítico, si exceptuamos uno solo, muy de los comienzos, de que luego hablaremos.

a) *Silencio de Pálamas.*

3. Nada, en primer lugar, del texto Maximiano entre las obras de Gregorio Pálamas.

1) No aparece en las célebres *Tríadas*, que sabemos fue pergeñando el Tesalonicense entre los años 1338-1341, mientras inesperadamente se le iban presentando nuevas dificultades dogmáticas — y bien graves — que resolver, en sus controversias con Barlaam. En la reciente edición, que de estos nueve discursos nos ha dado Juan Meyendorff [1], cree éste haber hallado seis referencias *explícitas* de Gregorio Pálamas a un pasaje de San Máximo muy parecido al nuestro. Advirtamos, con todo, que las citas —

[1] Jean Meyendorff, *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes. Spicilegium sacrum Lovaniense*, 30-31. Lovaina 1959. — Esas referencias estarían en las páginas 572, 616, 626-628, 634, 664 y 710.

según él — son todas del pasaje, que en el volumen 91 de Migne corresponde a la columna 1144 C (1). Son, por lo tanto, de *otra* «Contemplación» — «*Θεωρία ἄλλη εἰς τὸν Μελχισεδέκ*» —, y que no coincide, ni siquiera en la intención de Pálamas, con el contenido del texto que nos ocupa. En esas referencias — no todas *explícitas* — (2) no quiere Pálamas precisamente hacer ver que la gracia es increada y eterna, sino que los que obtienen la deificación llegan a ser *increados*, como lo fue San Pablo. Idea ésta que en vano se buscaría, ni en la «theoria in Melchisedech», de que ahora tratamos, ni en la «*θεωρία ἄλλη*», que tiene de mira Juan Meyendorff.

2) No aparece el texto de San Máximo entre las numerosas citas, que de él puso Pálamas en su diálogo «*Θεοφάνης*». Salvo error de cuenta, 19 son allí los pasajes aducidos del Confesor, como puede fácilmente verse, recorriendo la verificación que de todos los testimonios patrísticos del diálogo presenté, hace ya años, en esta misma Revista (3). Aunque Pálamas casi nunca cita las obras en concreto de los Padres, sino que se contenta con señalar el nombre de estos, no cabe duda que 15 de esas citas de San Máximo se refieren a pasajes bien determinados de sus escritos. Sólo 4 quedan por verificar exactamente. Pero unas y otras, atendiendo al fin porque las trae Pálamas, bien claro está que no coinciden — ni siquiera por aproximación — con el texto famoso, característico, de Melquisedec.

4. 3) Dígase lo mismo respecto de la grande obra del Tesalonicense «*Κεφάλαια φυσικά, θεολογικά, ἠθικά τε καὶ πρακτικὰ ρν'*», es decir, los célebres *Ciento cincuenta capítulos*, que son como la

(1) MG 91, 1144 BC: «*Θεωρία ἄλλη εἰς τὸν Μελχισεδέκ*». Cito solamente el pasaje, a que MEYENDORFF alude.

(2) Notemos que no todas las seis referencias son *explícitas* en Pálamas, por ejemplo, la de la pág. 664. Por otra parte, las de las páginas 572, 626-628, 634, aluden, sí, a SAN MÁXIMO, mas no ciertamente en el lugar indicado por MEYENDORFF.

(3) M. CANDAL, S. I., *El «Teófanes» de Gregorio Pálamas. OrChrPer* 12 (1946) 238-261. — Fue editado por primera vez este Diálogo, compuesto hacia 1343, por el profesor de Moscú, Cristián Federico DE MATEO, en sus *Lectiones Mosquenses*, II. Leipzig 1779, pp. 7-37. De aquí pasó a MG 150, 909-960, añadida la traducción latina, bastante deficiente, por cierto.

« Suma » doctrinal de todo su sistema teológico (1). Sabido es que, a partir del capítulo 64, en casi todos los restantes, de un modo o de otro, unas veces con naturalidad, otras con forzado rebuscamiento, va Pálamas acumulando pruebas y más pruebas para demostrar que las « energías » divinas — una de las cuales, según él, la principal quizás, es la *gracia* —, son algo realmente diverso de la esencia, aunque unido con ella inseparablemente; algo, por ende, eterno e increado. Pues bien: a lo que he podido ver, sólo cuatro veces se consigna en estas páginas el nombre de San Máximo, y todas ellas con testimonios muy diversos del del *Liber Ambiguorum* (2). ¡Y pensar que el autor consume sus mejores energías, inútilmente, empeñándose en ver en ciertas afirmaciones de los Santos Padres — que nada se referían a la gracia —, una prueba palmaria del modo de ser de ésta, increada y eterna! (3). Mientras maneja a su capricho sentencias del Crisóstomo, de San Basilio, del Areopagita, o de otros, sacándolas del contexto en que fueron escritas, ¿por qué no aduce el pasaje de San Máximo, tan rotundo como es, donde, al parecer, se lo daban ya todo hecho?

4) ¿Qué más? Falta también este texto — aunque, dada la índole del documento no nos sorprende tanto — en aquella famosa « *Ὁμολογία τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* », que probablemente sirvió a Pálamas cuando su consagración episcopal en 1347, y que, leída luego en la sesión segunda del célebre Sínodo de Constantinopla de 1351 (4), y aprobada por él, entró en cierto modo en

(1) Esta obra de Pálamas, compuesta probablemente antes de 1347, en opinión razonable de Meyendorff (*Introduction*, p. 373), apareció por vez primera en la « *Φιλοκαλία* » de Nicodemus Hagiorita, Venecia 1782, pp. 264-342 (texto, según Meyendorff, poco satisfactorio); de donde la tomó MG 150, 1121-1226, poniendo de su parte la versión en latín muy descuidada, por desgracia.

(2) Pueden verse en los capítulos 88, 90-93, 111 = MG 150, 1184, 1185-1188, 1197.

(3) Creo haberlo hecho ver palmariamente en los casos, que aduje como muestra de la argumentación patrística de Gregorio Pálamas, en mi estudio « *Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia* » en *Miscellanea Giovanni Mercati*, III. *Studi e Testi*, 123. Città del Vaticano 1946, pp. 65-103 (en particular pp. 87-92).

(4) Es conocido este Sínodo con el nombre de las Blaquernas, en cuyo palacio, en el salón Alexiaco, tuvo lugar. Véanse algunas noticias de las cinco sesiones, celebradas desde el 27 de mayo al 9 de junio, en

la categoría de los documentos oficiales. Tanto más que, ya para entonces, la cuestión palamítica avanzaba a velas desplegadas, con aire de victoria, desde el triunfo político de Juan VI Cantacuzeno, cuatro años antes, en 1347 (1).

b) *Silencio de los otros palamitas.*

5. Mas non solamente falta en Pálamas; tampoco parece que hicieran uso del texto Maximiano figuras tan relevantes del movimiento palamítico, como Nilo Cabásilas o Filoteo Kókkino, íntimos ambos y colaboradores del iniciador. Dos casos bien significativos lo demuestran sobradamente.

De perlas le hubiese venido al célebre Cabásilas — « doctor cumbre del palamismo en cuanto al aparato científico », en frase de Juan Ciparisiota — (2), la expresión tan terminante de San Máximo. Pero, en cambio, como olvidado de ella, se entretuvo haciendo mil equilibrios, en su « Regla teológica », para hallar algo que oponer al dicho aquel del Niseno, de que « nada hay increado fuera de la esencia de Dios » (3), que tanto molestaba a todos los seguidores de la nueva doctrina.

Todavía más. Otro de los documentos básicos del palamismo es, sin duda, el célebre Tomo sinodal « *Οὔτε τὴν κατὰ τῆς Ἐκκλησίας* », de 1351, compuesto por el mismo Nilo Cabásilas en colaboración con Filoteo Kókkino (4). Siete veces en esta obra nos encontramos con el nombre de San Máximo y con otros tantos pasajes de sus

---

M. JUGIE, *Theol. Dogmat. Orient. Christ.*, II. París 1933, pp. 68-69, y en el art. del mismo *Palamite* (*controverse*) en *DTC* XI 1790-1792. — El texto de la « *Ὁμολογία* » de Pálamas, en MG 151, 763-768.

(1) Bien sé que gran parte de los escritos de Pálamas yacen aún inéditos en los archivos; pero los principales creo que son los ya publicados. En ellos hemos visto la ausencia de la « theoria in Melchisedech » de S. MÁXIMO.

(2) Cfr. cód. Vat. gr. 1102, fol. 31v. Edición en M. CANDAL, S. I., *Juan Ciparisiota y el problema trinitario palamítico. OrChrPer* 25 (1959) 127-164.

(3) Cfr. *La « Regla teológica » de Nilo Cabásilas.* Edición y estudio presentados por mí en *OrChrPer* 23 (1957) 237-266.

(4) Tal colaboración nos consta ciertamente por la noticia del CIPARISIOTA en sus *Palamiticae transgressiones*, I, 2 = MG 152, 677 D. — Editado este documento de 1351 por vez primera en el « *Τόμος Ἀγάπης* » del patriarca DOSITEO, [Jassy] 1698, pp. 52-84, pasó a MG 151, 717-763.

escritos bien definidos; otra vez, además, con una cita indeterminada. Pero ninguno de esos textos tiene nada que ver con el del *Liber Ambiguorum*, ni jamás en ellos — aun tratándose expresamente en alguno de la gracia divina — se aplica a este don del cielo el apelativo de *increado*.

Tal silencio es, pues, como dije al principio, un hecho innegable, cuya explicación por ahora no se me alcanza. Una — y bien obvia — sería, si se llegara a demostrar que ni a Pálamas ni a los otros colaboradores suyos les era conocido el dicho de San Máximo; mas, como lo vamos a ver, hay que descontar de antemano tan fácil solución. Un paso más en el desarrollo de nuestro estudio.

c) *El texto no les era desconocido.*

6. Le conocía, ante todo, el mismo Gregorio Pálamas. Para hacerlo ver, basta que acudamos al famosísimo « *Τόμος Ἁγιορειτικός* » (1), cuya pertenencia a Pálamas no es solamente moral, como cosa inspirada por él y redactada por Filoteo Kókkino — según hasta ahora se venía diciendo —, sino la que resulta de una auténtica y verdadera paternidad, fundada en la afirmación misma del Tesalonicense, como aparece por los documentos recientemente publicados por Juan Meyendorff (2).

Ahora bien: en este escrito, que en la intención de Gregorio Pálamas había de imponerse con el peso de la autoridad monástica del Atos — razón por la cual apareció bajo la firma de los diversos hegúmenos de la Santa Montaña, y no bajo la suya —, precisamente en la introducción, tan llena de misterio, que precede a los siete capítulos, de que consta, juntamente con otros dos testimonios del Areopagita y de Macario, trascritos a la letra, se alude inconfundiblemente al texto de San Máximo con estas palabras: « Mas cuando el divino Máximo escribe de Melquisedec,

(1) Publicado también primeramente por DOSITEO (*Τόμος Ἀγάπης*, pp. 34-39), apareció luego en la « *Φιλοκαλία* » de NICODEMUS HAGIORITA, Venecia 1782, pp. 1009-1013; de donde pasó a MG 150, 1225-1230, añadida la traducción al latín, poco cuidada.

(2) Jean MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Patristica Sorbonensia*, 3. París 1959 (éditions du Seuil), p. 351. — Aporta el autor tres testimonios: 1) la *Carta a Acíndino* (ed. MEYENDORFF) en « *Θεολογία* » 24 (1953) 381; 2) la « *Tríada* » *III*, discurso III, 4 (ed. MEYENDORFF) en *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, 31. Lovaina 1959, p. 701; 3) la *Carta a Arsenio Studita*, del 1342, según el cód. Coisl. gr. 99, fol. 122.

demuestra que esta gracia de Dios, deificante, es increada y perennemente existente de Dios eterno» (1).

No es necesario preguntar, por lo tanto, si no tuvieron que conocerlo también, lo mismo que Pálamas, los demás teólogos palamitas, constando en tan autorizado documento, para ellos básico. Lo único que sigue quedando en la penumbra es la razón del silencio posterior, observado por todos, diríase que de consuno.

7. Sin embargo, aún no era pasada del todo la primera generación palamita, y ya se nos presenta el texto de San Máximo, aducido y comentado por un teólogo injustamente olvidado hasta nuestros días, Teófanes Niceno (2), ferviente discípulo de Pálamas, aunque bastante más moderado en la expresión de las fórmulas atrevidas, tan familiares en la pluma del Tesalonicense.

El mejor de los escritos no polémicos de este autor, el más original, desde luego, es el *Sermo in Sanctissimam Deiparam*, editado por M. Jugie en 1935, como primicias de la nueva serie de la colección «Lateranum» (3). Y como en él, Teófanes Niceno, además de dar desahogo a su piedad Mariana con el tributo de las alabanzas más excelsas a la Madre de Dios, intentaba desarrollar el plan divino de la Redención, presentando la sublime grandeza de la Encarnación del Verbo en las purísimas entrañas de María, y a ésta como depositaria y Mediadora universal de la gracia infinita de Cristo, se comprende fácilmente que haya tenido que tratar más de una vez de la naturaleza y cualidades de este divino don, que es la gracia. Encontramos, en efecto, a cada paso en su *Discurso* preciosas sugerencias sobre no pocos problemas teológicos de la gracia; pero Teófanes — palamita, al fin y al cabo —, cuando nos describe los efectos admirables de ella, no puede menos

(1) MG 150, 1228 D.

(2) Casi nada se sabe de sus hechos. Fue obispo de Nicea (sin título de *metropolita*, porque en su tiempo ya Nicea no era metrópoli) probablemente desde 1366, o algo antes; sede que ocupó constantemente hasta su muerte en 1381. Acerca de sus escritos — con la apreciación general del contenido de cada uno — véase M. JUGIE, en la introducción al célebre *Sermo in Sanctissimam Deiparam*, del que en seguida se hablará.

(3) THEOPHANES NICAENUS, *Λόγος εἰς τὴν πανάχραντον καὶ παναγίαν... Θεοτόκον...* Edidit M. JUGIE, A. A., *Lateranum* (nova series) 1. Romae 1935. — Edición hecha sobre el cód. de Oxford, Barocc. 193, fol. 252-306, del siglo XIV, con traducción latina del mismo JUGIE. — Puede con-

de ponderar aquel tan propio del sistema, según el cual los que reciben la gracia divina, « de finitos que son se hacen *infinitos*, de limitados, *inmensos*, a causa de la deificación, que por la gracia increada, infinita e inmensa se les allega » (1).

Nada extraño, pues, que para hacer ver de alguna manera que tan sorprendente efecto de la gracia — como sería el de hacer increados a los que la obtienen — encuentra apoyo en la enseñanza de los Santos Padres, aduzca Teófanes inmediatamente, como prueba, el famoso pasaje de San Máximo, donde a la gracia, por la que aparece Melquisedec en la Escritura como sin genealogía y sin principio ni fin temporal, la llamó expresamente eterna e increada (2).

Estos son los hechos. Pasemos ahora a examinar de cerca el texto mismo del *Liber Ambiguorum*, que les dio origen.

2. Lo que dice San Máximo

8. Hay que buscar, por consiguiente, alguna explicación plausible al dicho del Santo, desconcertante a primera vista. Pero, ante todo, digamos que no es lícito apelar, para salir del paso — como a veces se ha hecho — (3), al fácil recurso de ver aquí una interpolación por parte de algún palamita. No, porque tal hipótesis se presenta, a todas luces, insostenible.

a) *El pasaje es auténtico.*

Para convencernos, nos basta saber que el editor del *Liber Ambiguorum*, Francisco Öhler, advierte en el Prólogo que para su trabajo se ha valido del magnífico códice Gudiano griego 39, de

---

sultarse acerca de esta obra P. Aubron, *Le Discours de Théophane de Nicée sur la Très Sainte Mère de Dieu. Recherches de Science Religieuse* 27 (1937) 257-279.

(1) « ... *οἱ ὡρισμένοι, καὶ ἀόριστοι, οἱ πεπερασμένοι, καὶ ἄπειροι, διὰ τὴν προσγενομένην αὐτοῖς — κατὰ χάριν ἄκτιστον καὶ ἀόριστον καὶ ἄπειρον — θέωσιν* » (ed. Jugie, p. 118).

(2) Ibid., pp. 120-122.

(3) « Suspicamur — escribe Jugie — hunc locum S. Maximi a Palamitis interpolatum fuisse ». Cfr. *Sermo in Sanctissimam Deiparam* (ed. Jugie, p. 121, nota b).

la Biblioteca del Estado, de Wolfenbüttel, *que es del siglo XIII* [1] — anterior, por lo tanto, al palamismo —. Sin contar con que la versión latina del documento, aun retocada por Öhler y por el editor precedente Tomás Gale, queda en lo esencial la misma preparada *en el siglo IX* por Juan Scoto Eriúgena, a instancia del emperador Carlos el Calvo; y que en ella la expresión « propter gratiam divinam, *non creatam et sempiternam* » supone ciertamente la lectura obvia del griego de la manera que empleó San Máximo: « *διὰ τὴν χάριν τὴν θείαν, καὶ ἄκτιστον καὶ ἀεὶ οὖσαν* ».

Añadiré aún que yo mismo he tenido ocasión de manejar en la Biblioteca Apostólica Vaticana otro códice más antiguo que el Gudiano de Öhler: el Vat. gr. 504, *de comienzos del siglo XII*, en cuyo fol. 122v, en las últimas líneas de la segunda columna, aparece a la letra el testimonio Maximiano, tal y como lo adujo Teófanes Niceno y como se lee en la edición de Migne [2].

Nada, por lo tanto, tuvieron que interpolar ni los palamitas del siglo XIV ni los que vinieron después de ellos.

b) *Contexto del pasaje.*

9. Viniendo ya a la cuestión misma de San Máximo, empezaremos por encuadrar debitamente la « Contemplación sobre Melquisedec » en todo su alcance.

Es evidente que, cuando comienza San Máximo su disertación afirmando que, a su parecer, *esto* es lo que conoció y experimentó en sí (« *Ὅπερ, οἶμαι, γνοὺς καὶ παθών* ») el misterioso Melquisedec, no puede referirse sino a la conclusión de lo que ha tratado inmediatamente en las páginas anteriores. En ellas nos da el Santo una exposición anagógica, bastante abstrusa, de lo que se debe entender

(1) Esta edición hecha en Halle, en 1857, es la que reprodujo MIGNE en su Patrología (MG 91, 1032-1437).

(2) Descripción detallada de este por muchos conceptos interesantísimo códice en R. DEVREESSE, Codices Vaticani graeci, II (330-603). Ciudad del Vaticano 1937, pp. 338-349. En el último folio, 197v, se consignan el nombre del copista, Juan monje presbítero de Calcedonia, y la fecha en que fue terminada la copia, *6 julio 1105*. El « Liber Ambiguorum » no está completo en el códice; pero, por fortuna, está íntegra la « *Θεωρία εἰς τὸν Μελχισεδέκ* ».

por *contemplación natural*, la « *θεωρία φυσική* », que tantas veces recurre en los escritos Maximianos [1].

Cinco modos (*τρόποι*) de contemplación natural distingue aquí el autor, « en los cuales los santos hallan reunidas y aciertan a ver místicamente, con toda piedad, las razones (*λόγοι*) de las cosas creadas », es decir, el porqué de ellas y lo que en sí contienen de espiritual, como provenientes de Dios [2]. No le vamos a seguir en todo el prolijo razonamiento. Nos basta fijarnos en cómo termina su discurso: insinuando la grandiosa perspectiva de poder reunir en un solo esos cinco modos, y elevarse desde ellos a la contemplación directa del Criador. Cuando aquí llegan los santos, transformados como están en algo divino por virtud de la misma contemplación, « se pueden caracterizar y distinguir por la cualidades de ese solo, que es Dios, a quien reflejan como espejos cristalinos; de tal manera, que ya no es lo humano — caracterizable con expresiones humanas — lo que en ellos predomina, sino que todo en ellos ha cedido su puesto a lo que es mejor; como el aire — de suyo sin brillo — queda enteramente lúcido, cuando es compenetrado del todo por la luz » [3].

Tal es, ni más ni menos, lo que sucede en el caso admirable de Melquisedec — sigue razonando San Máximo —. Tan fusionado está con la idea de Dios, y tan embebido se halla en su contemplación directa, que ya ninguna cosa creada le puede contradistinguir, sino que, más bien, se le conoce ya por las cualidades de Dios, increado y eterno, en quien con misteriosa unión — extraordinaria gracia suya — está del todo transformado. Y, así, va desentrañando estas ideas a lo largo de la « *Θεωρία εἰς τὸν Μελχισεδέκ* ».

Veámoslo.

(1) Sabido es cómo los autores de ascética oriental (EVAGRIO, SAN MÁXIMO, etc.) establecen tres grados de vida espiritual: « *πρᾶξις* », « *θεωρία φυσική* », y « *θεωρία τοῦ Θεοῦ* ». La « theoria physica » ocupa un puesto medio en la categoria del *ascensus ad Deum*, y es, a su vez, doble: *a*) la « *θεωρία δευτέρα* », inferior, es decir, la contemplación espiritual de las cosas materiales (*τῶν σωματικῶν*); *b*) la « *θεωρία προτέρα* », que es más alta y tiene por objeto la contemplación de lo inmaterial (*τῶν ἀσωμάτων*).

(2) Esos cinco modos, que el Santo desarrolla por extenso, son los que él llama: « *οὐσίαν, καὶ κίνησιν, καὶ διαφοράν, κρᾶσιν τε καὶ θέσιν* » (essentiam, et motum et differentiam, mixtionem atque positionem).

(3) « ... *Ὥστε καὶ ἀπὸ μόνου γνωρίζεσθαι, οἷον ἔσοπτρα διειδέστατα...*, *τῷ ἐλλειφθῆναι μηδένα τῶν παλαιῶν χαρακτήρων — οἷς μηνύεσθαι πέφυκε τὸ*

c) *Análisis del pasaje.*

10. Lo que dice aquí San Máximo vamos a concretarlo en los siguientes puntos.

1) Notemos, en primer lugar, cómo deja bien asentado que por la transformación obrada en Melquisedec se ha asemejado éste al Hijo de Dios; de tal manera que lo que «el autor de la gracia es por naturaleza, eso mismo, del modo posible, lo es Melquisedec por la gracia recibida». Donde se advierte, de paso, que distingue bien el Santo entre el autor de la gracia y la gracia misma, y, además, que a ésta, entendida así como dádiva del cielo, la llama sencillamente *gracia*, sin añadirla apelativo alguno de increada o eterna. Y bien claro está que la considera como don creado, al ponerla diversa del Hijo de Dios, de quien proviene (1).

2) Se infiere de aquí el valor que se ha de dar a las expresiones de la Escritura sobre Melquisedec. *a*) Cuando le describe «sin padre, sin madre, sin parentela», lo único que pretende es hacer resaltar el desasimiento de cuanto es humano, verificado en él por su íntima transformación en lo divino, a impulsos de la gracia. Y de nuevo aquí la gracia, como un don particular, sin calificación alguna de increada. *b*) Lo que añade la Escritura: «sin principio ni fin de sus días», denota la transcendencia de su contemplación por encima de cualesquiera criaturas, materiales o espirituales que ellas sean. *c*) Por fin, la frase paulina: «asimilado al Hijo de Dios, permanece para siempre sacerdote», significa que perennemente tiene los ojos fijos en la vista de Dios y de toda virtud (2). Y va desenvolviendo egregiamente este último pensamiento, haciendo ver cómo lo que es natural está en pugna con la virtud, y cómo la contemplación se contrapone a cualquier noción de tiempo (3).

3) Por lo cual — sigue diciendo San Máximo — razonablemente (εἰκότως) podemos sospechar que la Escritura, al des-

---

ἀνθρώπινον —, πάντων εἰξάντων τοῖς ἀμείνοσιν, οἷον ἀὴρ ἀφεγγὴς φωτὶ δι' ὅλου μετεγκραθείς». Liber Ambiguorum. De quinque modis contemplationis = MG 91, 1137 BC.

(1) MG 91, 1137 D.

(2) Ibid., 1137 D-1140 A.

(3) Ibid., 1140 AB.

cribir al rey de Salén, Melquisedec, saliendo al encuentro de Abrahán victorioso, usó de aquellas denominaciones, que expresaban mejor la virtud y la contemplación extática del personaje, dando de mano a otras, que nada más podrían indicar sus cualidades naturales, siempre limitadas. Por eso le designó acomodando a él — como si fueran propios suyos — los nombres de las cosas que trascienden la naturaleza y el tiempo. Es lo que hacemos también nosotros — nota prudentemente San Máximo — en no pocos casos, cuando por el colorido, que vemos en los cuerpos, los distinguimos con diversidad de nombres: al aire iluminado le llamanos *luz*, y *fuego* a cualquiera materia incandescente, y *claros* a los objetos acabados de blanquear (1).

11. 4) Ahora bien; si el divino Melquisedec, en la elección libre de su voluntad, prefirió la virtud a todo lo temporal y caduco; si no se detuvo en la contemplación de las cosas creadas, mas siguió adelante, fijando la mente en las que son divinas, sin principio ni término, inmortales; bien se puede decir de él que fue engendrado espiritualmente por la gracia, y que por eso llevó en sí una verdadera imagen viviente de Dios, su padre (2).

5) Justísimamente, por lo tanto, no le designó la Escritura por las propiedades naturales del parentesco humano, sino por aquellas otras divinas, que trascienden todo lo temporal. Por gracia extraordinaria de Dios, es Dios mismo, eterno e increado, quien se refleja en Melquisedec; de ahí que aparezca éste sin padre, sin madre, sin parentela, sin principio ni fin de sus días. Lo mismo exactamente que se puede afirmar de todos los que en el espíritu son de este modo engendrados por la gracia divina (3). Sino que San Máximo, en este lugar, aplicó a la gracia misma — personificando en ella a Dios engendrador espiritual de Melquisedec — los mismos epítetos de increada y eterna, que corresponden de suyo a la substancia de Dios.

6) Y la razón de señalar todo esto tan singularmente la Escritura en el caso de Melquisedec, y no en otros, pudiera bien

(1) Ibid., 1140 BC.

(2) Ibid., 1140 CD. — De nuevo aquí la expresión apropiada « κατὰ χάριν », sin adjetivo alguno, ni acepción de increada.

(3) Ibid., 1141 AB.

hallarse, pensando que tal vez fue Melquisedec el *primero* — dice San Máximo, enamorado de Cristo —, quien, cercenando en sí de un modo misterioso cuanto es rastrero, y engolfándose en la vista de Dios, mereció ser el prototipo de los que inmergen su vida en el Cristo de Dios, para ser en Él totalmente transformados. Esto — dice él — pudieran significar las palabras del Apóstol: « Assimilatus autem Filio Dei, manet sacerdos in perpetuum » (1).

b) *El contexto subsiguiente.*

12. Hasta aquí la « Contemplación sobre Melquisedec ». Mas es evidente que San Máximo sigue aún desarrollando su pensamiento en un nuevo capítulo, que intitula así: « *'Εξήγησις εἰς τὸν Κύριον περὶ τῶν λεγομένων εἰς τὸν Μελχισεδέκ* ». Prueba de ello es, que comienza la disertación uniéndola a la precedente con la partícula ilativa « *γάρ* ». Non pasemos por alto lo que aquí dice; veamos en ello, por el contrario, la confirmación de cuanto llevamos dicho.

Porque ahora el Santo aplica las palabras de la Escritura al *único*, de quien con toda verdad pueden entenderse, que es Jesucristo nuestro Señor (2). Él es singular — dice San Máximo —, *sin madre*, por su generación inefable, sin mezcla alguna de materia, del Eterno Padre, en los cielos; *sin padre*, por su concepción corporal aquí abajo en las entrañas virginales de María; *sin parentela*, por lo impenetrable e incomprensible de entrambos nacimientos; *sin principio ni fin de sus días*, por ser ciertamente infinito en su naturaleza divina; finalmente, *sacerdote eterno*, porque, como Dios que es, ninguna injusticia de muerte pudo arrebatarle la existencia, a Él, que es fuente de toda vida, natural y sobrenatural (3).

Y fijémonos en que este último pensamiento ofrece a San Máximo ocasión para advertirnos que *de esta gracia tan grande* pueden ser también participantes los hombres; porque puede Dios

(1) Ibid., 1141 BC. Cfr. Hebr. VII, 3.

(2) Sin duda para hacer resaltar más la idea de que es sólo Cristo, *y no otro*, el que verifica en sí la inspirada expresión de la Escritura, usó San Máximo un superlativo (*Μονώτατος γὰρ ὁ Κύριος ἡμῶν καὶ Θεὸς 'Ιησοῦς Χριστός*), que en las lenguas modernas no tiene correspondencia. Nos basta decir el positivo: « único ».

(3) MG 91, 1141 D 1144 A.

obrar en ellos, infundiéndoles sus dones, una regeneración espiritual trascendente, a semejanza de la de Jesucristo. Uno de esos hombres fue, sin duda, Melquisedec; mas no el *único*, porque Dios a todos por igual les da el poder de alcanzar *esta gracia*, con sólo que lo quieran; hasta llegar a ser nuevos Melquisedec, o Abrahán, o Moisés, o cualquiera otro de los santos, no precisamente cambiando con ellos el nombre, sino el tenor de vida, con la imitación perfecta de sus virtudes (1).

13. Por lo cual (*τοιγαροῦν*) — y aquí se adentra de nuevo San Máximo en lo que él llama « otra contemplación sobre Melquisedec » (« *θεωρία ἄλλη εἰς τὸν Μελχισεδέκ* ») — (2) en lo que sigue establece una triple gradación de ideas, que fundamentalmente son las mismas de antes.

1) Quienquiera que mortifica las bajas tendencias naturales, rompiendo todas las ligaduras de la carne y el mundo, hasta poder decir con S. Pablo: « Quis nos separabit a caritate Christi? » (3), puede decirse de él, cual de otro Melquisedec, que es *sin padre ni madre ni genealogía*.

2) Y si su abnegación ha llegado a tanto, que todo su afán es buscar, no la vida presente, sino otra mejor, consistente toda ella en la virtud, es, en cierto modo, *sin principio ni fin*, por razón de la inmovilidad perenne, que reside en su alma, dada a la contemplación espiritual de las cosas.

3) Más aún: si ese tal — por don especial de la gracia (*τῷ ἰδίῳ χαρίσματι*) — concentra todas las fuerzas del alma en la contemplación pura « *τῶν ὑπὲρ φύσιν* », o lo que es lo mismo, « *τοῦ Θεοῦ* », será en realidad *sacerdos in perpetuum*, « sin temor que la muerte del pecado le impida perseverar en el sacrificio de alabanzas y en la confesión de su fe, discurriendo de Dios como Criador universal, rindiéndole siempre el debido tributo como a providente y justo Juez en el ara racional de su gratitud ».

Y termina así: ese es el camino de los santos, que nos indica el Verbo de Dios, cuando nos dice: « *Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός* », « Yo soy

(1) Ibid., 1144 A. — Dos veces usa aquí SAN MÁXIMO la palabra « *χάρις* », y las dos veces sin el epíteto de increada.

(2) Ibid., 1144 B-1145 B.

(3) ROM. VIII, 35.

la vía » (1), para que no se queden fuera, como los judíos, sino que, por la contemplación, deseen penetrar en los secretos « de la gloria del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad » (2).

3. Lo que oponen los palamitas.

14. Podría objetarse, en primer lugar, el hecho de que el mismo *Tomo Hagiorítico* trae — a continuación del paso de Melquisedec — otro testimonio, que dice también ser de San Máximo, y en el que a la gracia se la llama: « *ἀγέννητόν τε καὶ ἐνυπόστατον φῶς* », « luz *ingénita* y *enhipostática* (3), manifestada a los que de ello fueron dignos, pero no creada entonces » (4), como si el epíteto « *ἀγέννητον* » incluyera necesariamente la idea de *increado*.

Además, los autores del otro célebre *Tomo Sinodal* del 1351 aducen expresamente, como argumento de que la gracia es increada, otras dos afirmaciones del mismo San Máximo, que son éstas: 1) « *Ἡ θεία χάρις, εἰ καὶ ἀπόλαυσιν δίδωσι τοῖς κατὰ χάριν μετέχουσι, ἀλλ' οὐ κατάληψιν. Μένει γὰρ καὶ τῇ μεθέξει τῶν ἀπολαυόντων αὐτῆς ἀκατάληπτος, ὅτι κατὰ φύσιν ὡς ἀγέννητος ἔχει τὴν ἀπειρίαν* ». Es decir — traducimos —: « La gracia divina, da, sí, la fruición [de Dios] a los que de Él participan por la gracia, pero no la comprensión. Pues permanece incomprensible aun para los que la obtienen, porque, como *ingénita* que es, es también infinita « (5). 2) « *Τοῦτό ἐστι τοῦ Θεοῦ εὐαγγέλιον, πρεσβεία Θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους, καὶ Υἱοῦ σαρκωθέντος καὶ μίσθον δωρουμένου τοῖς πειθομένοις οὕτω τὴν ἀγέννητον θέωσιν* » (6), que traduciremos luego, al dar la verdadera redacción, mal puesta en Migne.

(1) Ioan. XIV, 6.

(2) Ioan. I, 14.

(3) « Enhipostática ». Esta sería la traducción *técnica* de esta palabra inventada por Leoncio de Bizancio († 542) para denotar una naturaleza (*φύσις*) sin personalidad (*ὑπόστασις*) dentro de otra que la tiene (*ἐνυπόστασις*). San Máximo parece hacer uso de este concepto. Véase la definición que da en *Opuscula theologica et polemica* (MG 91, 149 B), y cómo la aplica a la « *σάρξ* » de Cristo, en *Epist. XV*, ad Cosmam Alexandrinum (ibid., 557 D-560 C).

(4) *Tomo Hagiorítico, Proemio* = MG 150, 1228 D.

(5) *Tomo Sinodal* de 1351 — MG 151, 745 B.

(6) Ibid.

Bien se ve que en ambos casos hacen hincapié Nilo Cabásilas y Filoteo Kókkino en la palabra « ἀγέννητος » aplicada a la gracia, cual si fuera voz sinónima de *increada*, y que en el primero de ellos expresamente afirman que es de la gracia de quien habla así San Máximo. ¡Y, sin embargo, qué lejos está el Santo de hablar así! Véamoslo en los tres testimonios objetados.

a) *Primer testimonio.*

15. De antemano advierto que, por más vueltas que haya dado por todas las obras Maximianas, aún no he podido hallar la referencia exacta de esta cita.

Pero, aún concediendo como hipótesis la autenticidad del testimonio, parece bastante claro que en él intenta el autor aludir a la luz de la *Transfiguración*; y que, en tal caso — prescindiendo del modo específico de entender este misterio el que de él escribía —, el epíteto « ἀγέννητον », aplicado a la luz vista en el Tabor, no puede tener el significado de cosa increada. Esa luz se refiere necesariamente a la claridad « ingénita » de la Humanidad de Cristo, es decir, a la que naturalmente, como cosa propia, le correspondía desde el primer momento de su creación. Cohibida — por decirlo así — durante la vida pasible del Redentor, fue dada a ver milagrosamente por unos instantes a los tres Apóstoles escogidos. Por eso dice bien San Máximo — o quien sea — que esa luz ingénita, natural, en Cristo se dejó ver entonces, pero no fue creada en aquel momento. No, fue creada cuando lo fue la Humanidad adorable de Cristo.

Fallaría, además, el testimonio, si quisiera identificar con esa luz del Tabor la gracia divina. Esto lo dice el *Tomo Hagioritico*, pero no el testimonio en sí, ni siquiera en los términos precisos aducidos por él.

b) *Segundo testimonio.*

16. Aquí, ciertamente, todo parece claro a favor de Pálamas. Y como se pone el atributo de infinito (« ἄπειρος ») como resultante del de « ἀγέννητος », habrá que dar a esta palabra, aplicada a la « χάρις », el sentido de *increada*. Sino que — como dice el refrán — todo el gozo en un pozo, puesto que la « χάρις » del testimonio Maximiano, tal como aparece en la redacción del *Tomo* de 1351, *no existe* en el verdadero texto de San Máximo, donde

se lee así: «Ἡ θεία ζωή», es decir, la *vida* de Dios, o lo que es lo mismo, Dios, que es vida. Así lo está pidiendo el contexto de todo el pasaje, y, a mayor abundancia, también la redacción misma: «Ἡ θεία ζωή, εἰ καὶ ἀπόλαυσιν δίδωσι τοῖς κατὰ χάριν μεθέξουσιν, ἀλλ' οὐ κατάληψιν. Μένει γὰρ κἂν τῇ μεθέξει...» (1).

Lo único que cabe preguntar a los autores del *Tomo* es esto: ¿De dónde tomaron el pasaje? ¿No vieron ellos mismos la poca congruencia de redactarle como le redactaron? ¿No parece una tautología decir así: *La gracia*, aunque da la fruición [de Dios] a los que de Él participan *por la gracia?*

Con esto, como se ve, no entramos — para evitar toda polémica — en la cuestión de fondo de si fueron, quizá, ellos los que al dicho de San Máximo hicieron tan desgraciada sustitución.

c) *Tercer testimonio.*

17. Algo parecido tenemos que decir de la tercera cita. Pero aquí no se trata de una sustitución, sino de una redacción menos fiel del texto original. Dice así San Máximo: «Τοῦτο γάρ, ὡς οἶμαι, τυχόν ἐστι τὸ τοῦ Θεοῦ Εὐαγγέλιον· πρεσβεία τε Θεοῦ καὶ παράκλησις πρὸς ἀνθρώπους δι' Υἱοῦ σαρκωθέντος, καὶ τῆς πρὸς τὸν Πατέρα καταλλαγῆς μισθὸν δωρουμένου τοῖς πειθομένοις αὐτῷ, τὴν ἀγέννητον θέωσιν». Traduzcamos: «En esto, a mi parecer, consiste el Evangelio de Dios: en la Legación que hizo de su Hijo, hecho carne, a los hombres, para predicarles [la salud]; y la recompensa, que Éste da a todos los que le escuchan por la reconciliación con el Padre, no es otra que la ingénita deificación». En el escolio declaró en seguida San Máximo lo que él entiende por la palabra «ingénita». «Ἀγέννητον εἶπε θέωσιν — escribe — τὴν κατ' εἶδος ἐνυπόστατον τῆς θεότητος ἔλλαμψιν, ἥτις οὐκ ἔχει γένεσιν, ἀλλ' ἀνεννόητον ἐν τοῖς ἀξίοις φανέρωσιν». Es decir: «Ingénita deificación es aquella ilustración *enhipostática* de la divinidad, que no tiene principio de generación, sino que a los que son dignos se les muestra de un modo inenarrable» (2). Fijémonos bien: ingé-

(1) S. MAXIMUS, *Quaestiones ad Thalassium*, 61 — MG 90, 644 D. Véase allí todo el contexto del pasaje.

(2) S. MAXIMUS, ibid., Q. 61 (cum Scholio 16) — MG 90, 637 D; 644 D.

nita e inenarrable, porque naturalmente esa ilustración de la divinidad no es otra que la vista de Dios, como recompensa en la gloria de haber escuchado a Cristo, divino Legado; y que en sí misma, claro está, es increada y eterna.

4. Conclusion.

18. Vemos, pues, cómo de los pasajes, que los mismos palamitas nos objetan, valiéndose de San Máximo, sacamos un fundamento más para esclarecer la verdadera doctrina sobre la gracia de este Confessor de la fe.

Resumamos, por lo tanto, en unas cuantas afirmaciones lo dicho hasta aquí en este estudio. 1) Los monjes del Atos y Teófanes Niceno se valieron de un testimonio de San Máximo, por demás misterioso, para corroborar su opinión de la gracia increada y eterna, como si el Santo hubiera entendido esas palabras en el mismo sentido de ellos (1). 2) Pero es manifiesto que a los Santos Padres hay que interpretarlos dentro del cuadro en que ellos formularon sus dichos. Tomados éstos aisladamente pueden significar conceptos muy ajenos a la mente del escritor. 3) Es lo que ha pasado con el texto de la « Contemplación » anagógica y mística sobre Melquisedec, quien, transformado como está en Dios, por la virtud y la contemplación pura, refleja en sí las cualidades de Dios, y por ellas se le designa en la Escritura. 4) Nada extraño, por tanto, que a la gracia — o lo que es lo mismo, a Dios en ella personificado y reflejado en Melquisedec — se la llame en ese pasaje increada y eterna. 5) Finalmente, los demás textos aducidos por

(1) De la misma opinión son, sin duda, los renovadores actuales del palamismo rígido. Así, por ejemplo, Wladimiro Lossky cuando en su libro *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Aubier 1944, pp. 84-85, propugna abiertamente — y en contraposición con la enseñanza de la Iglesia Cathólica — que « la conception occidentale de la grâce implique l'idée de causalité, la grâce se présentant comme un effet de la Cause divine, de même que dans l'acte de la création; tandis que pour la théologie orientale c'est une procession naturelle, les *énergies*, le rayonnement éternel de l'essence divine ». Estas energías, por supuesto, las concibe él como increadas. Y, por lo tanto, también la gracia. Digamos, sin embargo, imparcialmente que, si bien Lossky cita bastante a San Máximo, no se encuentra en su libro el paso explícito de Melquisedec.

los palamitas como de San Máximo, o no son suyos, como falsificados, o se violentaron sacándolos de su propio tenor. Son, más bien, confirmación magnífica de la tesis opuesta al palamismo.

19. Porque, por lo demás, cuantas veces en este mismo discurso sobre Melquisedec, o en el resto de sus escritos, hace San Máximo mención de la gracia, la llama siempre sencillamente *gracia*, o *gracia divina*, y enumerando su poder, sus cualidades, o sus efectos, nunca la aplica — fuera de este pasaje tan misterioso — los epítetos de *increada* y *eterna*.

No parece, pues, científico, en manera alguna, el que para conocer la naturaleza de la gracia divina, según San Máximo, tengamos que acudir a la interpretación palamítica de un pasaje de sus obras enigmático y único, dando de lado a tantos otros abiertamente tradicionales.

MANUEL CANDAL, S. J.

Roma, 2 febrero 1961,
fiesta de la Purificación de María.

The Pastoral Activity of Manuel Michael Olšavsky Bishop of Mukačevo

– – – –

After the death of Bishop Gabriel Blažovsky ([1]), his Vicar General, Manuel Michael Olšavsky, was appointed on 8 February 1743 by the Bishop of Agria (Jager, Eger, Erlau), Gabriel Erdödy, as temporary Vicar of Mukačevo. Then on 12 March 1743 the Empress Maria Theresa nominated him Bishop and asked for the necessary confirmation from the Pope, Benedict XIV ([2]). By two Briefs of confirmation, dated 5 and 6 September 1743, he was appointed titular Bishop of Rossus and Vicar Apostolic of Mukačevo ([3]). By special papal concession, he received episcopal consecration from one bishop only, namely from the Rumanian Bishop, Innocent Micu-Klein, on 9 December 1743 in Mária-Pócs ([4]).

([1]) Bishop 1738-1742.

([2]) Document of nomination: J. Basilovits, *Brevis notitia* ... Vol I, pars. III, p. 7. Letter to her representative in Rome: M. Lacko, *Documenta spectantia regimen M. M. Olšavsky*: O.C.P. XXV (1959) p. 55-57. About the person of M. M. Olšavsky she says: Quoniam Nos benignum habentes respectum ad praeclaras virtutes, laudatosque et acceptos mores, doctrinam item et eruditionem, nec non omnibus gratam et acceptam vitae conversationem, ceterasque praeclaras animi dotes et qualitates fidelis Nostri Honorabilis Michaelis Olsavszky, graeci ritus unitorum in districtu Munkacs tum propriori sub binis episcopis, cum et Sede episcopali ejusdem ritus vacante, Vicarii Generalis, quibus ipsum Dei Altissimi munere insignitum et ornatum esse ex nonnullorum fidelium Nostrorum fidedigna relatione... cognovimus.

([3]) A. Welykyj, *Documenta Pontificum Romanorum*... Vol. II, Nr. 700, 702.

([4]) Ibidem Nr. 701. As far as the place of the consecration is concerned, Basilovits gives it as *Galicia* (Brevis notitia, Vol. I, Pars III, p. 10), Babila as *Transylvania*, Duliškovič (Istoričeskija čerty III p. 128) as *Maria Pócs*, basing his statement on the document, given by the bishop consecrator I. Micu-Klein in the Slavonic language and quoted by M. Lučkay in his manuscript *Historia Ruthenorum*.

On the occasion of his nomination he was obliged to make an oath of obedience to the Latin Bishop of Agria, as his predecessors had done since the time of Bishop Gennadius Byzanczy (1). The oath imposed the complete dependence of the Greek Catholic Bishop on the Latin Bishop; he was not regarded as an Ordinary, but only as the Vicar of the Latin Bishop for the faithful of oriental rite. Without the permission of the Latin Bishop he could do nothing important, such as the construction and consecration of new churches of his rite, the ordination of priests, the appointment of pastors etc. There was, however, no mention of any such dependence in the imperial and papal letters of nomination. Bishop Olšavsky, therefore, began to inquire about this question and he made it the aim of his life to liberate the Greek Catholic Bishops of Mukačevo from this illegal subjection to the Latin Bishops of Agria and to re-establish the independent eparchy of Mukačevo.

The question became acute when in 1745 a new Bishop, Francis Barkóczy, was appointed for Agria (2). Barkóczy ordered the parish incomes and stole fees of the Greek Catholic parishes to be given to the Latin pastors, on the grounds that the Greek Catholic pastors were only their assistants. This order provoked great indignation among the Greek Catholic clergy. To restore peace, Bishop Olšavsky was invited to present himself in Agria. On that occasion he was forced to renew the oath of obedience, which finally he did, but only under protest. Even greater agitation was caused by the canonical visitation of Bishop Barkóczy in Mukačevo in 1748. On this occasion he demanded the oath of obedience from all the Ruthenian clergy. In the meeting of the clergy, the Latin pastor of Mukačevo was given precedence, even over Bishop Olšavsky, who was also asked to renew again his oath of obedience. To avoid scandal he agreed to read the text of the

(1) He made the oath of obedience on 20 April 1715, at the request of the Bishop of Agria: ... omnia ea tum ad oboedientiam, reverentiam, ac submissionem antefato Ill.mo Domino ejusque successoribus... curabo... cfr. B. Pekar, *De erectione canonica eparchiae Mukačoviensis*, Roma 1956, p. 52, nota 51.

(2) Bishop of Agria 1745-1761. As Praepositus of the Spiš Chapter since 1740, he separated the Greek Catholic parishes in the Spiš County from the Mukačevo eparchy and annexed them to the Spiš Latin Chapter.

oath, but he declared that he considered that a merely empty, external act (1).

The Ruthenian clergy in a ferment of indignation sent letters of protest to the Imperial court in Vienna and to the Holy See in Rome, declaring that it was an infraction of the rights of the Holy See for a Bishop, appointed Apostolic Vicar, to be forced to renounce his equality with other Bishops (2). On 26 February 1749, Bishop Olšavsky himself protested to the Imperial court. Rome ordered an inquiry. Barkóczy attempted to justify his actions by accusing the Ruthenian clergy and Bishop of a number of abuses. In order to be able to answer those accusations, Olšavsky was commanded by the Empress Maria Theresa to undertake a canonical visitation of all the Greek Catholic parishes, which he did between the years 1750 and 1752. For each parish he wrote a report, and this is the best source of information about the Mukačevo eparchy of the mid-XVIII century. It was also very useful later as a basis for the negotiations in Rome for the restoration of the Mukačevo eparchy. Till now only part of the manuscript has been published, by Hadžega and Petrov (2).

The following interesting data about the entire Mukačevo eparchy during the years 1750-52 are contained in the conclusion of the report. The eparchy extended through 13 counties: Šariš, Zemplin, Abauj, Boršod, Gemer, Turňa, Szabolcs, Spiš, Už (Ung), Szatmar, Bereg, Ugoča, Marmaroš. The faithful lived in 823 entirely Greek Catholic localities and in 499 mixed localities. There were 858 churches and 690 parish priests. The Greek Catholic population "*confessionis capax*" i. e. not counting children, amount-

(1) The text of the oath: ... Episcopum Agriensem Praelatum meum et suos in hoc episcopatu successores, pro indubitato meo Ordinario et diocesano episcopo irrefragabiliter agnoscam et teneam, eisdem ab hac hora semper sim et esse velim fidelis, oboediens, subordinatus et subiectus... The declaration of Bishop Olšavsky: ... adrursus legam et recitabo hoc scriptum, s e d n u m q u a m a n i m o i u r a n d i ... cfr. B. PEKAR, *opus cit.*, p. 59, nota 16 and 24.

(2) For the letter of protest of the Ruthenian clergy to Rome, see: M. LACKO, *op. cit.*, p. 63-65.

(3) V. HADŽEGA, *Dodatky k istorji Rusinov i russkich cerkvej v Župe Maramaroš, Ugoča, Už, Zemplin.* Naukovyj Zbornik Tov. Prosvita, Užhorod 1924, 1927, 1931-36. — A. PETROV, *Kanoničeskija vizitaciji 1750-1767 gg. v. varmed'ach Zemplin, Šari, Spiš, Abauj.* Užhorod 1924.

ed to 145, 107 (1). In 1759, in answer to certain questions proposed by the Sacred Congregation *de Propaganda fide*, Olšavsky sent to Rome another report, in which he exposed the juridical problems and the needs of the eparchy. The entire population of the Greek rite was already united with Rome. There were no longer any dissidents. At that time the Basilian monks — to the number of 60 — lived in five monasteries. There were 829 parishes. The number of the Greek Catholics "*confessionis capaces*" was about 150,000 (2).

The controversies between the two Bishops continued and Olšavsky began to work openly to liberate himself and his eparchy from subjection to the Latin Bishop. Further difficulties arose in 1763 when the new Bishop of Agria, Count Charles Eszterházy, required once more the renewal of the oath of obedience. Olšavsky this time resolutely refused and from 30 January to 1 February 1764 he held an eparchial Synod which decided to send to Vienna a delegation headed by John Bradač, Cathedral-Archdeacon, in order to lay before the Empress Maria Theresa the "*gravamina*" of the Ruthenian clergy and to solicit the restoration of independence for the Mukačevo eparchy.

Because of his personal qualities Bishop Olšavsky enjoyed the special esteem of the Empress Maria Theresa. She occasionally gave him very important and confidential commissions, e. g. in 1748 the appointment as personal Commissary to the National Assembly in Transylvania (3). The Empress was soon convinced of the necessity of the restoration of the Mukačevo eparchy and she became a fervent and resolute advocate of this with the Holy See. John Bradač remained in Vienna preparing the requisite memoranda for the Empress. The matter was first discussed in the Imperial State Council on 15 September 1756 and it was decided to restore the Mukačevo Eparchy with all necessary foundations and revenues. In an official letter, therefore, the Empress informed Pope Clement XIII about this re-establishment and asked for the canonical erection of the eparchy (4). The Pope,

(1) J. BASILOVITS, *Brevis notitia*, Vol. II, Pars IV, p. 73-74.

(2) M. LACKO, *op. cit.*, p. 72-87, Doc. Nr. 7.

(3) Ibidem, p. 58-60.

(4) N. NILLES, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae Sti. Stephani* (Oeniponte 1885), vol. II, p. 902-905.

however, would not make any decision without first consulting the Bishop of Agria (1). Bishop Eszterházy answered in 1767 in a memorandum, containing 113 points, which declared inopportune and harmful the erection of an independent eparchy for the " *Greeks living in the diocese of Agria* ", i. e. for the Carpatho-Ruthenians (2). The Pope consequently returned a negative answer to the Empress Maria Theresa. She, seeing that there was nothing to be done during the pontificate of Clement XIII, on 24 August 1768 wrote simultaneous letters to the Bishops of Agria and Mukačevo, attempting to establish peace between them by proposing a compromise: Olšavsky was to recognize the supremacy of the Latin Bishop, who in turn was to concede some privileges to him and to the Ruthenian clergy; the incomes and stole fees from the Greek Catholic parishes and " daughter churches " were to be given to the Greek Catholic priests, who were to be considered, not as assistants to the Latin pastors, but as true pastors in their own parishes; the Greek Catholic Bishop was to be treated with respect, as the head of the " united " clergy and people (3). The Empress

(1) J. Basilovits, *Brevis notitia*... Vol. II, pars IV, p. 75-76.

(2) Ibidem, p. 77-124. Nr. 54... rationes omnes et momenta quae erectionem episcopatus Munkacsiensis et avulsionem populi graecum ritum sequentis a jurisdictione episcopi Agriensis dissuadent, et utrumque clare ostendunt, per hoc non Unionem promovendam, sed potius populum Unitum periculo schismatis exponendum ... Nr. 86 An autem, postquam tot laboribus, molestiis ac curis indesinentibus stetit Sacra Unio, ejusque fomentum ac propagatio, episcopi Agrienses id promeriti sunt, ut jam nunc populus Unitus, tanto numero per diocesim hanc diffusus, a jurisdictione ipsorum per erectionem episcopatus Munkacsiensis avellatur, Sanctitas Vestra pro summa sapientia acerrimoque judicio dignabitur arbitrari. Ingrata soboles, quae genitores suos despicit, indignus pupillus et minorennis, qui tutoribus et curatoribus, quibus feliciter profecit, contemnit.

(3) J. Basilovits, *Brevis notitia*, Vol. II. Pars IV, p. 127-133. In the letter to the Bishop Eszterházy the Empress says: ... Fidelitati Vestrae praecipimus et mandamus ut in consequentiam praecedentis benignae resolutionis Nostrae omnibus parochis graeci ritus Unitis a sui ritus hominibus annui aeque ac stolares redditus, idque tam in Matribus quam et Filialibus citra obmovendam difficultatem, rite dependantur. Neque hi amplius latini ritus parochorum Vicarii, sed eorum in unitate fidei fratres et amici compellantur. Fidelitas praeterea Vestra antelatum nominatum episcopum Graeci ritus Unitum Munkacsiensem ac Vicarium Apostolicum, seu caput cleri et populi Uniti, convenienter tractare,

however considered this arrangement as only a temporary solution. Indeed after the death of Pope Clement XIII, she immediately and with greater insistence than before renewed her proposal for the *canonization* (= erection) of the Mukačevo eparchy. Finally Pope Clement XIV through the Bull *Eximia regalium* dated 19 September 1771 erected or *canonized* the independent Mukačevo eparchy (1).

Bishop Olšavsky, however, did not see the successful issue of his efforts. In 1767 he had obtained the nomination of John Bradač as his auxiliary Bishop, but on the very day when the latter returned from Vienna to Mukačevo — 5 November 1767 — Bishop Olšavsky died. In his will, he expressed his wish to be buried in Mária–Póçs, in the church he had built there.

Mária–Pócs represents another important field of Bishop Olšavsky's activity. It was a small village in the Szabolcs county, in a region inhabited by Ruthenian settlers. In a small wooden church there was venerated a very simple Icon of the Mother of God, which shed tears in 1696. After the event was proved to be miraculous, the Emperor Leopold I (1657-1705) ordered the Icon to be transferred to St. Stephen's Cathedral in Vienna, and a copy of it was placed in the church of Mária-Pócs. However, in the year 1715 this copy also shed tears, and Mária-Pócs became a place of pilgrimage for Greek Catholics as well as for the Latin Catholics from the whole surrounding area. In 1731, Bishop Gennadius Byzanczy began to build a large church there. His work was continued by his successors Stephen Simeon Olšavsky (1733-37) and Gabriel Blažovsky (1738-42). However, the construction did not progress very rapidly, so that, when Manuel Michael Olšavsky became bishop, he found the church only half built. He undertook to complete it and, because of his zealous efforts, he was able to consecrate it in the year 1756 and to put in it the miraculous Icon. For the service of the church he brought in the Basilian Fathers from Mukačevo, in 1749. At first they

---

atque immunitates et privilegia ipsorum ecclesiastica sarta tectaque servare, immo contra quosvis violentos impetitores efficaciter tueri et manutenere..... In the letter to Bishop Bradáč: ... Episcopum Agriensem pro vero ac legitimo Ordinario et Superiore Vestro agnoscere....

(1) J. BASILOVITS, *Brevis notitia*, Vol. II. pars. IV, p. 197-206. — A. WELYKYJ, *Documenta Pont. Romanorum*, Vol. II, Nr. 787, p. 214-218.

lived in the small parish house, but Olšavsky from his own private resources, in the same year 1749, began to build a monastery for them on the south side of the new church. It was finished in 1753.

The growth of this important Greek Catholic centre displeased the Latin Bishop of Agria, who protested to the government that the new Greek Catholic monastery, since it would depend on alms, would damage the interests of the Latin Mendicant Orders already established in the region, and that a single parish priest was sufficient for the Greek Catholics in Mária-Pócs. Olšavsky, in an exhaustive memorandum to the government, strenuously defended the right of the Greek Catholics to build a sanctuary worthy of the Mother of God, so venerated by the Greek Catholic people. He proved that there was need of several priests to meet the needs of the pilgrims, as well to assist the bishop when he pontificated there. He pointed out further that the generosity of the Greek Catholic people would support the Religious in the monastery, adding that the local landowner, Count Francis Károlyi, and his administrator, Demetrius Rácz — a Greek Catholic himself —, had already established a foundation, by giving to the monastery a plot of land and other donations. As a result of this appeal, Olšavsky was able to finish the monastery and afterwards he very often visited this sanctuary in which he also desired to be buried.

The bishop's residence for centuries had been the Basilian Monastery of St Nicholas at the *Černeča hora* near Mukačevo. Olšavsky, being a Basilian monk, also dwelt there. But the monastery was small and, since it was outside the city, it was not very suitable as the seat of the administration of the eparchy. Also, on occasions there arose difficulties between the monks and the bishops with regard to the material possessions — what belonged to the monastery and what to the eparchy. To avoid all these inconveniences, Olšavsky requested and received from the Empress Maria Theresa a residence in Mukačevo, where he established himself in 1751. Later, in 1766, at his instigation, the above mentioned administrator Demetrius Rácz began to build a new monastery of St Nicholas at the *Černeča hora*, which exists until to-day.

Bishop Olšavsky was particularly anxious to arrange for the proper education of the Greek Catholic clergy. About its situa-

tion he refers in the above quoted report of 1759 to the Holy See: " The parish clergy live on their own resources, not only working with their hands like the Apostles, but like the rest of the wretched country folk, ploughing, hoeing, digging, and in that way gaining a miserable existence for themselves and their families. The sad consequence is that one can see priests of excellent life and morals going about badly dressed, because of their poverty, since the wretched people (that for the most part lives only on bread made from oats or maize and a little milk) has not the means to be able to give to their pastors, however worthy. This lack of a sufficient livelihood has resulted in it being impossible for them to give time to study, to the reading of books or the writing of sermons to be preached to the people, for their only care can be how, with their families, they can keep alive from day to day " (1).

There did not exist in the eparchy any seminary, when Olšavsky was appointed bishop. To remedy this lack, as early as 1744, he founded from his own resources the minor seminary in Mukačevo. For theological studies four students were sent to the Jesuit University in Trnava; six others went to the Latin seminary in Agria, supported by imperial scholarships. The rest remained in Mukačevo where they received a short course of instruction in theology and in the sacred liturgy, before Olšavsky ordained them (2). His great desire, however, was to have his own major seminary. The education given in the Agria Latin seminary was not completely suitable for priests of oriental rite and many difficulties had arisen during the conflict between the Greek Catholic and Latin bishops. Olšavsky asked the Empress to transfer the 1200 florins, paid from the *Cassa parochorum* for the education of six Greek Catholic seminarians in Agria, to form a fund for establishing his own major seminary in Mukačevo. Before his death Maria Theresa granted his petition (3), and the major

(1) M. Lacko, *op. cit.*, p. 81, cfr. Nr. 67.

(2) M. Lacko, *op. cit.*, Doc. 7 cfr. Nr. 7, 31. " Ante paucos hos episcopatus mei annos per me Munkacsini erecta est domus scholaris, in qua et rudimenta litteraria, et fidei, et bonorum morum praecépta exacte traduntur. Et ad Sacros Ordines promovendi, in ritualibus caeremoniis scientiisque theologico-moralibus instituuntur " (Nr. 31).

(3) Ibidem p. 87: ... « quoniam et sex illos graeci ritus uniti alumnos qui in seminario Agriensi educantur, etiam ante canonisationem dicti episcopatus Munkacsiensis, Munkacsinum transferri ... volo ».

seminary in Mukačevo was realized by his successor. Later, in 1775, it was transferred to the castle of Užhorod, the very place where the Union was accepted in 1646.

However the main glory of Bishop Olšavsky lies in his work for the consolidation and propagation of the Union. During his canonical visitations, he constantly strove to confirm his people in the Union, always insisting on the true meaning of Union with Rome without referring to the actual frictions which existed with the Latin bishops of Agria. Yet their intemperate actions gave rise to serious difficulties and even endangered the Union itself. When, in 1748, Bishop Barkóczy published the decree concerning the subjection of the Greek Catholic clergy to the Latin clergy, there was immediate danger of a schism at Dorog in the Sabolcs county. Bishop Olšavsky straightway went there to stop the movement. Another tendency towards schism developed in Transylvania and in the county of Szatmar. In the year 1742, a certain Serbian monk named Bessarion, sent to the region by the Serbian patriarch Arsenius, led some of the people into schism (1). Olšavsky in Szatmar county, which belonged to the Mukačevo eparchy, and the Rumanian bishop, Innocent Micu-Klein, in Transylvania, strove to remove the danger. After the departure of Bishop Micu-Klein for Vienna and Rome, the Empress Maria Theresa sent Olšavsky in 1746 also to Transylvania in order to help consolidate the Union there (2).

The conflict with the Latin bishop of Agria was used by the dissidents as the occasion for a new schismatic movement. When discussion about the restoration of the Mukačevo eparchy was at its height, another dissident monk Sophronius, in the years 1759 to 1761, stirred up the people in Transylvania and in Szatmar county by claiming that they were in danger of being latinized (3). In all, according to Basilovits, 60,000 people in Transylvania and 11,000 in Szatmar county went into schism (4). Olšavsky hurried

(1) N. Nilles, *Symbolae*, Vol. II, p. 557-562.

(2) Ibidem p. 571-573. Relatio de visitatione ... Reverendissimi Domini Emanuelis Olsavszky, episcopi Munkacsiensis, qui e mandato Regis et archiepiscopi Strigoniensis ad tumultuantium et ab Unione Romanae Ecclesiae desciscentium Valachorum causam cognoscendam huc advenit. *Annales Collegii Claudiopolitani S. J. ad annum 1746, cap. 4.*

(3) Ibidem p. 616.

(4) J. Basilovits, *Brevis notitia*, vol. II, Pars IV, p. 40-43.

to the region and personally conducted the campaign for the Union among the people. By his zealous action he re-established the Union almost everywhere. The sermon he delivered in the parishes of Szatmar county on this occasion is justly famous. A Latin translation of it can be found in J. Basilovits (1). We give some excerpts here. On the meaning of schism he said: " The seamless robe of Christ is torn! The Church purchased with the Blood of Christ is divided! There is rent, like the curtain in the temple of Jerusalem when Christ was dying, that faith which alone brings salvation, which the Son of God Himself taught, the apostles preached, the martyrs confirmed with their blood, the holy Fathers fortified against the gates of hell by their words and writings, (there is rent) finally that Union in faith and love for which the same only-begotten Son of God prayed, for which Saint Paul worked, for which so many holy Fathers suffered exile, shed their blood, as good Shepherds gave their very lives " (2). On the true nature of the Union: " This is that Union, which you, in your ignorance, find scandalous, since you think that Union means a new faith or that the same faith cannot exist in different rites. How grievously you err! Union does not mean a new religion, but, in the faith handed down by Jesus Christ, it means the same understanding and profession by everyone of everything. It is not destroyed by variety of rites, nor is it changed. ' One Lord ', says Saint Paul, ' one faith, one baptism '; nowhere, however, does he say that there should be one rite " (3). At the end of the sermon he exhorted his people to keep the Union, in these terms: " Therefore, my dearest children, you who especially during these years have been as sheep going astray, but who have returned to the shepherd and guardian of your souls (4), stand firm in the faith which your fathers and ancestors held, turning neither to the right nor to the left, so that you may not be like children tossed to and fro and carried about by every wind of doctrine devised by the wickedness of men, (5) who trouble you and wish to pervert the Gospel of Christ, rebelling against God

(1) Ibidem, vol. I, pars. III, p. 48-79.
(2) Ibidem, p. 61-62.
(3) Ibidem p. 50.
(4) I. Petri, 2, 25.
(5) Ephesians 4, 14.

and the King (1). These, I say, do not believe, for they seek those things which are their own and not those of Jesus Christ. It is not you, but yours, which they wish to possess, as you yourselves have experienced. But believe those most holy Greek Fathers whose testimony about the ancient manner of Union in faith between Greeks and Romans you have just heard. Believe them, walk in their footsteps, and you will find rest for your souls " (2).

From these few extracts, it can be clearly seen how unjust was the accusation made before the Empress Maria Theresa in 1765 by Charles Eszterházy, the Latin bishop of Agria, that Bishop Olšavsky was seeking for an independent eparchy of Mukačevo in order to make it easier to lead the Greek Catholic Ruthenian people into schism (3). Again, in his memorandum to the Holy See he says that Olšavsky was working for an independent Mukačevo eparchy from an " itch for independence " (4). On the contrary, the real reason why he aimed at an independent eparchy was to consolidate the Union, to keep it from the danger of schism, and to demonstrate that in the Catholic Church there is no distinction between Latins and Greeks, but that all are equal.

Bishop Manuel Michael Olšavsky is without doubt one of the most important bishops of Mukačevo. In his report to the Holy See, quoted above, he describes the progress of the Union in the Mukačevo eparchy during the twenty years of his pastoral activities.

" Certainly after twenty years the Union has progressed so much in moral standards and profession of the faith alone that, if the earlier bishops could rise from the dead, they would scarcely believe their eyes, so astonished would they be. The persistent

(1) Galatians I, 7.

(2) J. BASILOVITS, *Brevis notitia*, vol. I, Pars III, p. 77-78.

(3) B. PEKAR, *De Erectione canonica eparchiae Mukačoviensis*, p. 63.

(4) " Neque vero dependentia horum Vicariorum Apostolicorum ab episcopis Agriensibus, vel minimum in diœcesi hac, ut effectus docet, obfuit Unioni. Immo vero pruritus independentiae non rudi populo, sed ipsis videtur adscribendus, qui providam Ecclesiae circa operarios spirituales in subalterna subjectione ordinationem pertaesi, Ordinariis locorum obedire, horum jussis parere, perquam difficile, immo intolerabile esse putant et pro arbitrio liberi esse cupiunt ". cfr. J. BASILOVITS, *Brevis notitia*, vol. II, pars IV, p. 106.

and vigilant instruction of the clergy (in the school erected by me in Mukačevo from which I foresaw much fruit) has done much to effect this. The people, seeing the learning of the clergy reflected in their moral life, could not but take as their own norm the moral teaching presented by the clergy. As a result many Lutherans, Calvinists, and Jews day by day are drawn to embrace the Catholic faith and the oriental rite. Thus also, as many stone churches as possible are being erected. More progress would be made daily, if only the question of studies and schools — under constant pressure — were insisted on and the means, necessary for a fitting solution, provided " (1).

Because of his pastoral activity, spread over 24 years under unfavourable circumstances, he certainly deserves special merit and honour.

M. Lacko S. J.

(1) M. Lacko, *op. cit.*, p. 81.

COMMENTARIUS BREVIOR

A proposito della tradizione manoscritta delle « *Pandette* » di S. Giovanni Damasceno

Le considerazioni raccolte in questa breve nota mi sono state suggerite dalla lettura del libro del P. Kotter ([1]), pregiatissimo studio che sta a testimoniare l'impegno col quale i Padri Benedettini di Ettal continuano a lavorare nell'edizione critica delle opere di S. Giovanni Damasceno. Così insinua l'autore nel prologo, attribuendo il merito ai suoi collaboratori. Ma è chiaro che il merito principale di questo libro va al Rev.do Padre Bonifazio Kotter, Benedettino di Scheyern. È stato lui a riunire, vagliare, esaminare minuziosamente secondo le regole della critica più esigente i numerosissimi manoscritti della *Fons Cognitionis*, l'opera più importante lasciataci dal Dottore di Damasco. Lavoro questo del K. veramente immenso, condotto a termine con ordine, con chiarezza, con metodo rigoroso e con criterio non meno serio che ponderato.

Il libro si apre con una breve Introduzione (1-4) sulla celebre Trilogia del Damasceno conosciuta sotto il nome di *Πηγὴ γνώσεως* comprendente la *Dialettica*, il trattato compendioso *sulle Eresi* ed i quattro libri *sulla Fede Ortodossa*, designati da K. col nome più breve di *Expositio*, rispondente all'inizio del titolo che si ripete nei codici. Sono queste le tre parti espressamente indicate dal Damesceno nella Epistola dedicatoria a Cosma, vescovo di Maiuma (PG 94, 524-525).

Di tutte tre le parti i codici ci hanno tramandato una doppia recensione. Si trova in essi una *Dialectica brevior* in 50 capitoli, ed una *Dialectica fusior*, che ne ha 68; vi si trova un'*Expositio ordinata*, che segue l'ordine dei 100 capitoli ritenuto nelle edizioni a stampa, ed un'altra *Expositio inversa*, che ne altera l'ordine, intercalando tra i capitoli 18 e 19 i capitoli 82-99; finalmente, anche per il *de Hae-*

([1]) B. Kotter O. S. B., *Die Überlieferung der Pege Gnoseos des hl. Johannes von Damaskos* (- Studia Patristica et Byzantina, 5. Heft), Buch-Kunstverlag Ettal, 1959, pp. VIII-243. Ne cito le pagine tra parentesi; tra perentesi pure la numerazione dei manoscritti adoperata dall'autore.

resibus, talune volte agli abituali 100 capitoli si aggiungono altri, in modo di avere anche le *Haereses auctae*.

Una volta enunziato in chiari termini il problema fondamentale che si presenta all'editore di quest'opera damascenica, K. elenca e descrive i codici manoscritti, seguendo l'ordine alfabetico delle città dove si conservano (6-92). Un totale di 556 manoscritti; 328 dei quali contengono per intero almeno un trattato della Trilogia del Damasceno, 227 invece ne danno soltanto dei frammenti. Secondo l'età, i più antichi sono il *Sinaitico 383*, il *Mosquense Sinodale greco 201* ed il *Monacense greco 310*, appartenenti al IX secolo. Seguono altri codici del X e dell'XI secolo delle Biblioteche di Firenze, Grottaferrata, Londra, Messina, Mosca, Oxford, Parigi, Sinai, Vaticano, Venezia..., e molti più recenti, con larga prevalenza dei codici scritti nel XIII e nel XIV secolo.

Ad accrescere questo dovizioso tesoro K. ha presente le varie versioni, dalla prima, in paleoslavo fatta in Bulgaria al secolo IX, fino alla versione romena del 1806, passando per quelle armene, arabiche, georgiane e latine dei secoli X-XII (217-223): e non dimentica le edizioni principali pubblicate a cura della stampa (224-234).

Come fonti per la futura edizione, K. contempla esclusivamente i suoi manoscritti, che distribuisce in vari gruppi, secondo la loro antichità ed il loro contenuto (93-97). Ne risulta che, a prescindere dei codici da lui conosciuti soltanto indirettamente, la *Dialectica brevior* si trova in 107 mss., la *Dialectica fusior* in 92, l'*Expositio ordinata* in 174, l'*Expositio inversa* in 52, le *Haereses* anche in 52. Da notare che soltanto 22 codici contengono i tre trattati; ed anche essi seguendo un'ordine diverso da quello comune nelle edizioni, e cioè lasciando le *Haereses* al terzo posto. Un solo codice fa eccezione, il *Marciano gr. II, 196* (n. 724), nel quale troviamo la *Dialetcica*, le *Haereses*, l'*Expositio*, nella disposizione espressamente indicata da S. Giovanni Damasceno nella Epistola a Cosma di Maiuma (PG 94, 524-525).

Segue la parte più delicata e laboriosa, vale a dire, la determinazione delle famiglie dei codici (98-214). Il K. lo fa considerando separatamente la *Dialectica brevior*, la *Dialectica fusior*, l'*Expositio ordinata*, l'*Expositio inversa*, l'*Haereses* e l'*Haereses auctae*, e confrontando minuziosamente le sue fonti su certi passi, dove sono più abbondanti e più significative le divergenze. Per questa via arriva a scegliere i manoscritti di maggiore importanza per l'edizione dei singoli trattati: 24 per la *Dialectica brevior*, 20 per la *Dialectica fusior*,

34 per l'*Expositio ordinata*, 15 per l'*Expositio inversa* e 15 per le *Haereses*.

L'autore li indica uno dopo l'altro questi codici, senza distinzione di sorta. Penso non sarebbe stato inutile mettere in luce i manoscritti che per la loro antichità e fedeltà siano da considerarsi come fonti principali. È certo che il lettore potrà fare da se pazientemente questa costatazione col relativo lavoro ed alle volte con qualche meraviglia. Confesso non avere capito perchè si fa posto a certi codici recenti, perfino del secolo XIX, come il *Hierosolimitano di Santa Croce 64* (n. 64), scritto nel 1862, ciò che non gli impedisce di figurare tra le fonti della *Dialectica fusior*.

Dal canto mio sarei stato contento se K. avesse prestato una più singolare attenzione sia all'*Epistula ad Cosmam*, sia anche e di modo speciale ai *Pinakes*, atti questi ultimi a dare luce sulle questioni che K. si propone come frutto delle sue ricerche.

La prima questione riguarda i titoli da dare all'insieme della Trilogia damascenica ed a ciascuna delle sue parti. K. ritiene come titolo generale: *Πηγὴ γνώσεως*; per la prima parte: *Διαλεκτική*; per la seconda: *Περὶ αἱρέσεων*; per la terza e ultima: *Ἔκδοσις ἀκριβὴς περὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*. Questi due ultimi titoli ricorrono continuamente nei codici. Non così il primo ed il secondo, da essi totalmente assenti. Sono da conservare? Non si potrebbero trovare altri titoli più consoni con la tradizione manoscritta? Mi si permetta qualche riflessione.

Perchè conservare come titolo generale *Πηγὴ γνώσεως*? Lo si legge certamente al capitolo 2 della *Dialectica fusior*: « Nobis itaque propositum est de philosophia tractare, atque omnis generis scientiam (*γνῶσιν*) quantum licebit hoc volumine complecti, quod idcirco *Scientiae Fons* iure sit appellandum » (PG 94, 533 A). Ma si debbono notare tre cose. La prima è che, come riconosce K. seguendo Papadopoulos-Kerameus (1, not. 1), e come si vede dal contesto, queste frasi si riferiscono alla parte filosofica soltanto, non a tutta quanta la Trilogia. In secondo luogo, secondo quanto pensa lo stesso K. (147), questo capitolo 2 non appartiene al testo genuino; perchè, anche nell'ipotesi che la *Dialectica fusior* fosse anteriore alla *Dialectica brevior* che ignora questo capitolo, si tratterebbe di un'opera a sè, prima che esistesse la Trilogia. Finalmente c'è il fatto che nessun manoscritto lo impiega mai per designare quest'opera del Damasceno. Quindi K. lo ritiene soltanto a mancanza d'altro termine.

Ma questo termine si trova nel *Marciano gr. II 196* (n. 724) che per due volte lo chiama: *Πανδέκτης*. Mancando i primi fogli, non

sappiamo se in essi si trovava già questo titulo. Certamente lo si legge al fol. 51v all'inizio del de *Haeresibus*: *κεφάλαιον λδ τῆς πανδέκτου. Πόνημα ἰω. μο. περὶ αἱρέσεων ἐν συντομίᾳ*; ed alla fine della Trilogia, fol. 211v: *τέλος τῶν ἐπονημάτων ἰωάννου τοῦ μανσοὺρ. τῆς πανδέκτης λεγομένης βίβλον*. Per capire l'importanza di questa testimonianza manoscritta conviene avere presente: che è l'unico manoscritto che ci ha conservato la Trilogia damascena nell'ordine espressamente indicato dall'autore: *Dialectica, Haereses, de Fide Orthodoxa*; che si tratta di un codice molto antico, del secolo XI, già appartenente al Cardinale Bessarione, e per di più proveniente dalla Siria o dalla Palestina, come si può dedurre del modo come nomina l'autore e la sua famiglia: *τοῦ ὁσίου ἀββᾶ ἰωάννου; ἰωάννου μοναχοῦ: ἰωάννου τοῦ μανσοὺρ*; finalmente, che dà il titolo: *Pandette*, come volgarmente conosciuto: *τῆς πανδέκτης λεγομένης*.

Ed in realtà ho trovato lo stesso titolo in altri codici del secolo XII. L'*Ambrosiano gr. 658* (n. 306) copia il Marciano II 196, all'inizio delle *Haereses*, fol. 197r: *κεφάλαιον δ τῆς πανδέκτου. Πόνημα ἰωάννου μοναχοῦ περὶ αἱρέσεων ἐν συντομίᾳ*; e dallo stesso codice dipende nei titoli che dà al Damasceno: *ἀββᾶ ἰωάννου, ἰωάννου μοναχοῦ, τοῦ μανδοὺρ* (sic.). In simil guisa si esprime l'*Ambrosiano gr. 735* (n. 312) al fol. 128v: *κεφάλαι[α] τῆς πανδέκτου ΛΛ. πόνημα ἰωάννου μοναχοῦ περὶ αἱρέσεων ἐν συντομίᾳ*. Ed anche questo codice non nasconde la sua provenienza sira, allorchè parla dell'autore: *τοῦ σόφου καὶ θείου ἀνδρὸς ἰωάννου δαμασκηνοῦ; ἰωάννου μοναχοῦ*. Nè si dica che il nome *Pandette* si riserva per le collezioni del Diritto. Almeno nella Siria lo si usa anche per i lavori più o meno generali di Teologia, ad esempio per designare l'opera del monaco antiocheno del secolo XI Nicone de Montenero: *Πανδέκτης τῶν ἑρμηνειῶν τῶν θείων ἐντολῶν τοῦ Κυρίου* (1).

In quanto alla *Dialectica* mi domando se sia conveniente conservare questo nome, totalmente estraneo alla tradizione manoscritta, in se stesso vago e impreciso, non rispondente al contenuto dello scritto del Damasceno. Invece troviamo nei codici tal volta il nome *λογική*, come nell'*Ambrosiano gr. 735*, fol. 4r, tal volta il nome *φιλοσοφία*, come nel *Paris. Coisl. 374* (n. 514) del secolo XI, fol. 16r; e

(1) G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischer Literatur*, t. II (Studi e Testi, 133), Città del Vaticano 1947, p. 64; J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas. Son époque–sa vie–son œuvre*, Harissa 1950, p. 180, not. 1.

molto più comunemente vi si impiega la dicitura: *κεφάλαια φιλοσοφικά*, che mi sembra doveroso ritenere. Tanto più che ad essa fanno riscontro i *κεφάλαια δογματικά*, come si legge continuamente negli indici dell'*Expositio*. Anzi, spesso le due serie di capitoli vengono riunite in una, per esempio, nel *Vaticano gr. 490* (n. 570) al fol. 1: *Πίναξ σὺν θεῷ τῶν φιλοσόφων καὶ δογματικῶν κεφαλαίων*... Tanto era comune questa voce: *Capita*, del resto la più classica in scritti del genere, fino al punto che non di rado viene pure applicata al trattato *de Haeresibus*, come abbiamo visto sopra.

A questo problema, piuttosto esterno, dei titoli, si unisce un'altro ben più importante, che riguarda la disposizione interna dell'opera. È fuor di dubbio che il Damasceno, negli ultimi anni della sua vita, le abbia dato la forma della Trilogia ormai ben nota: *Dialectica*, *Haereses*, *de Orthodoxa Fide*, che è da conservare come forma ultima e definitiva voluta dall'autore. Ciò non ostante, i codici, con la sola eccezione del *Marciano gr. II 196*, preferiscono unire immediatamente tra se la *Dialectica* ed il *de Orthodoxa Fide*, omettendo o relegando al terzo posto le *Haereses*. Questo modo di fare non è un'arbitrarietà dei copisti. Il Damasceno sempre pronto a riprendere i suoi lavori, modificandone alquanto la forma, prima della Trilogia inviata a Cosma di Maiuma, aveva già redatti i suoi *150 Capitoli filosofici e teologici*. L'esistenza di quest'opera, anteriore alla Trilogia, è confermata sia dal Patriarca monofisita Elia, sia da numerosi manoscritti tra i più antichi.

Come opportunamente avverte K. (194) la prima menzione dell'opera di S. Giovanni Damasceno proviene dal Patriarca Elia, che tenne la sede di Antiochia dal 706 al 728. Nel suo trattato contro Leone, vescovo melchita di Haran, volendo giustificare il suo passaggio dalla fede di Chalcedonia a quella di Severo, dimostrando che le proprietà diverse delle nature in Cristo non portano necessariamente una distinzione reale tra loro, come argomento « ad hominem », ricorre al Damasceno: « Sic enim scribit Jannes Damascenus capite duodecimo ex iis *centum quintaginta capitibus*, quae pro doctrinae vestrae defensione disputanto composuit » [1].

Ne mancano i codici che chiaramente ci mettono sotto gli occhi questa forma primitiva del trattato filosofico-dogmatico del Dama-

(1) J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, t. I, p. 467. Oltre i *150 Capitoli*, il Patriarca cita anche il libro del Damasceno *Tractatus adversus Iacobitas ad Eliam episcopum pro Petro archiepiscopo Damasceno.*

sceno. Tale è il caso del *Coisl. 375* (n. 515) del secolo X-XI. Mancano, è vero, i primi fogli. Ma al fol. 52ᵛ incomincia la *Expositio* col *cap. 51*, e la numerazione prosegue fino alla fine. Ed ancora è da notare che questa numerazione continua dei 150 capitoli appartiene ad un altro codice più antico, riprodotto dal copista; il quale, benchè sbagli omettendo i cap. 103 e 104, subito prosegue col 105. Il *Paris. gr. 1111* (n. 441) del secolo XI ci tramanda prima l'*Expositio*, fol. 66ᵛ-167ᵛ, poi l'Introduzione elementare ai dommi, il De duabus voluntatibus e la *Dialectica brevior*, fol. 189ᵛ-217ᵛ, col titolo: *ἕτερα κεφάλαια N σὺν τοῖς προγραφεῖσιν ϙ̄ κεφαλαίοις*. Infine, a fol 218ʳ-219ʳ si trova l'indice: *τοῦ μακαρίου ἰωάννου τοῦ δαμασκηνοῦ δήλωσις περὶ τῶν ρN κεφαλαίων τῶν προγαφέντων: περὶ ὅρου καὶ περὶ ὀρθοδόξου πίστεως*; e, fatto da rilevare, nell'indice vengono in primo luogo i 50 capitoli filosofici, in seguito i 100 capitoli teologici, e questi ultimi neppure rispondono esattamente all'ordine tenuto nel testo del codice (cfr. cap. 12, 45, 46). Il *Paris. gr. 898* (n. 426) del secolo XII, privo dei primi quaternioni, incomincia dall'attuale cap. 33 dell'*Expositio*, che viene controsegnato col numero 82, presupponendo che all'Expositio precedevano i 50 capitoli filosofici. Il *Vindob. theol. gr. 334* (n. 752) del secolo XII, al fol. 1 trascrive l'*Expositio*; ma il primo capitolo porta il numero 51, e l'ultimo il numero 149, corretto da un'altra mano, anche essa antica, in numero 150.

Ho riportato la testimonianza di pochi, benchè antichi, manoscritti. Ma tuttavia penso che nell'immenso materiale a disposizione di K. troverà larga conferma questa tradizione manoscritta dei *150 capitoli*, che rappresentano, se non sbaglio, la forma data alla sua opera dal Damasceno prima del tempo di Cosma, il quale venne ordinato vescovo di Maiuma nel 743. Infatti i codici testè citati ignorano sia le *Haereses*, sia l'*Epistula ad Cosmam*, accettuato il *Paris. gr. 1111* che trascrive l'*Epistula;* ma anche in questo codice essa viene dimenticata nell'Indice.

Siamo arrivati al punto cruciale. Per questi 150 capitoli primitivi, dato che nei manoscritti c'è una doppia redazione della *Dialectica*, ed un doppio ordine dell'*Expositio*, quale è il testo da preferirsi? Per la *Dialectica*, pur riconoscendo che in base ai codici non si può dare una risposta totalmente certa, K. pensa che la *Dialectica brevior* è la redazione più antica; adducendo come argomenti, sia il maggiore numero dei codici che la conservano, sia il principio generale: il testo più conciso precede quello più sviluppato (146-147). Per l'*Expositio*, K. si pronuncia con certezza in favore dell'*Expositio ordinata;* invece

l'*Expositio inversa* è posteriore, da attribuirsi allo stesso Giovanni Damasceno, ovvero ad un suo epigono (194-195). Queste conclusioni: *Dialectica brevior-Expositio ordinata* mi sembrano inattaccabili se si prendono del *testo* definitivo, risalente al Damasceno, anzi ad un periodo abbastanza antico dell'attività letteraria del monaco di S. Saba.

Senza dubbio, la tradizione manoscritta corrobora la sentenza di K. Tanto nel *Marciano gr. II 196*, che ci trasmette integra e nel suo ordine la Trilogia damascenica posteriore al 743, quanto in moltissimi altri codici antichi ritroviamo il testo preferito da K. Ma c'è di più; esso sembra il testo dei 150 Capitoli adoperato dal Patriarca monofisita Elia, non più tardi del 728. Tale almeno è il risultato dei confronti delle citazioni del Damasceno, contenute nei primi 7 capitoli del suo trattato contro Leone vescovo melchita di Haran, conservatici nel codice *Vaticano siriaco 145* (rispondente al Vat. syr. n. 24 di Assemani) (1). Le citazioni sono le seguenti. Al fol. 12v: « Sic enim scribit Iannes Damascenus capite 12... ' Illud enim sciendum, characteristicas proprietates accidentia esse, quibus tamquam certis notis exprimitur hypostasis '». Risponde al cap. 30 della *Dialectica fusior* (PG 94, 596 A), che è il cap. 11 della *Dialetica brevior* in molti codici, secondo K. (3). « Et haec confirmavit eo quod in 6 [capite] sic: ' Per haec igitur inseparabilia accidentia individuum ab individuo, hoc est hypostasis ab hypostasi differt '». Risponde al cap. 13 delle *Dialetica fusior*; (PG 94, 576 C), spesso segnalato come cap. 5 della *Dialetica brevior* (K., 3). Al fol. 12v-13v: « Sic scripsit in capitulo 57, exaltans simul et ipsas hypostases... ». E dopo la sua spiegazione copia una lunga citazione del Damasceno: «Hoc autem nosse interest. quod aliud sit quoad rem, et aliud ratione ac cogitatione considerari...... Unum quippe Deum cognoscimus; in solis proprietatibus, nimirum paternitatis, filiationis et processionis; atque tamquam ad causam et causatum ac hypostasis perfectionem ». Risponde al cap. 8 dell'*Expositio* (PG 94, 828 A-829 A). E di nuovo, al fol. 17r: «Scribit enim Iannes Damascenus in isto capitulo 104: ' Ipsummet enim Verbum factum est caro et conceptum quidem de Virgine fuit... ut Virgo sancta Dei Genitrix tum intelligatur tum appelletur, non modo propter naturam Verbi, sed etiam ob humanitatem deitate donatam '». Risponde al cap. 56 (lib. III, 12) dell'*Expositio* (PG 94, 1032 B-C).

(1) Mi sento in dovere di ringraziare il Rev.do Padre F. G. Macomber S. I., che si è preso la fatica di studiare sul posto il Codice Vaticano.

La conclusione si impone da se stessa. A prescindere da un leggerissimo margine di differenza nella numerazione, è da escludersi la *Dialectica fusior* in 68 capitoli, giacchè l'*Expositio* dell'esemplare usato da Elia incominciava col capitolo 50 o 51 dell'opera. Parimente è da escludersi l'*Expositio inversa*, che avrebbe postecipato il capitolo 104 al 122 incirca. Rimane per tanto come testo dei *150 Capitoli* negli anni immediatamente prima del 728: *Dialectica brevior-Expositio ordinata*. L'opinione suggerita a K. dai manoscritti meno di un secolo posteriori al Damasceno viene confermata dalla testimonianza del Patriarca monofisita Elia, suo coetaneo ed avversario.

Fatta questa costatazione, ritorna ancora la domanda: è questa la primitiva redazione dell'opera? Non lo penso. La mia difficoltà proviene dai capitoli 82-99 dell'*Expositio ordinata*, la cui trasposizione, completamente arbitraria, tra i capitoli 19 e 20 (V e VI del libro II de Fide Orthodoxa: De visibili creatura e De caelo) caratterizza l'*Expositio inversa*. Già questo fatto sembra indicare che il primo copista li ha trovati separati dagli altri capitoli dogmatici, ai quali li aggiunse senza badare troppo al luogo più giusto; perchè innegabilmente sono fuori posto nell'*Expositio inversa*. Anche nell'*Expositio ordinata* questi 18 capitoli si direbbe che rompono l'ordine logico e naturale del libro. Esso è una spiegazione del Simbolo di fede, i cui articoli dichiara raggruppandoli in quattro parti, secondo il Simbolo: si tratta in primo luogo su Dio Uno e Trino; poi sull'Economia dell'Incarnazione e della Redenzione, per finire col Battesimo e la Risurrezione. Fra questi due argomenti, gli *ultimi del Simbolo*, si inseriscono altri 17 capitoli; nei quali, senza seguire un'ordine, si ripetono o si completano argomenti già trattati (ad es. sulla Madonna, sui predicati attribuiti a Cristo...), o si svolgono nuovi temi: sulle Immagini e le Reliquie dei Santi, sul rinascente Manicheismo dei Pauliciani, contro gli Ebrei, in difesa della verginità ecc. Finalmente, sarebbe una ragione ovvia che ci viene fornita dallo steso autore nel capitolo De Sanctorum imaginibus: « Quoniam autem quidam nos culpant quod Salvatoris et Dominae nostrae reliquorumque sanctorum et Christi servorum imagines adoramus et veneramur... » (PG 94, 1168 C-1169 A). Malgrado l'apparente forza di questo argomento che sembra portarci ai tempi della controversia iconoclasta scoppiata a Costantinopoli il 726, non vorrei insistere in esso, per due motivi: innanzi tutto perchè esso si riferisce soltanto ad una parte dei capitoli aggiunti; poi perchè, a giudicare dalla notizia contenuta nelle *Haereses*

(n. 101; PG 94, 773) può ben darsi che abbia presente i Pauliciani ad altri avversari delle immagini in Siria e Palestina.

Queste considerazioni mi fanno pensare che è conveniente ammettere, come punto di partenza nell'opera del Damasceno, un'*Expositio brevior*, corrispondente ai capitoli 1-82, (l'82 essendo il 100 dell'*Expositio ordinata*). Certamente non abbiamo nei codici nessun esemplare dell'*Expositio brevior*; ma io mi domando se non ne siano delle reliquie quel celebre capitolo 12-bis dell'Expositio, e gli altri capitoli doppi, satelliti, che si mantengono uniti all'*Expositio inversa*, come riconosce K. (148-149, 193).

D'altra parte, il cambiamento avutosi nell'*Expositio*, con l'aggiunta di nuovi capitoli, portò seco un'altro cambiamento nella *Dialectica*, per conservare all'opera il suo titolo, *150 capitoli*, numero sacro dei Salmi. Se l'*Expositio brevior primitiva* comprende presso a poco 82 capitoli, la *Dilalectica* ne doveva avere 68. Più tardi, se l'*Expositio*, con le aggiunte, raggiunse 100 capitoli, era giocoforza che la *Dialectica* venisse ridotta a soli 50. Una volta tanto, il Minus non precede il Maius.

Mi rendo conto che alla fine di questa nota sono entrato nel campo delle ipotesi, sul cui fondamento mi rimetto al giudizio dei valentissimi editori del Damasceno. In ogni modo, alla luce della tradizione manoscritta mi sembra che si possano fissare le diverse tappe percorse dal gran capolavoro di San Giovanni Damasceno. Alla prima redazione dei *150 capitoli filosofici e teologici*, comprendenti la *Dialectica fusior* e l'*Expositio brevior*, (per chi voglia ammettere la mia supposizione), seguì nella terza decade del secolo VIII, prima del 728, una nuova redazione fatta dall'autore, bramoso di soddisfare alle nuove sorgenti eresie, i *150 capitoli filosofici e teologici*, con la *Dialectica brevior* et l'*Expositio fusior*. Finalmente, verso il 743, pochi anni prima della sua morte, il Damasceno invia al vescovo di Maiuma, Cosma, la redazione definitiva del suo lavoro, unitamente al trattato *de Haeresibus*, intercalato tra i Capitoli filosofici ed i Capitoli teologici. Così nacque la celebre Trilogia del Dottore di Damasco, le sue *Pandette*.

MAURICIO GORDILLO S. I.

IN MEMORIAM

NORMAN H. BAYNES

It is with regret that we have to record the death, on 12 February, of Dr. Norman Hepworth Baynes, at the age of 83.

He was born on 29 May 1877 and educated at Eastbourne College and New College, Oxford, where he read Greats. He soon developed an interest in the history of the late Roman Empire, though he went on to study law. His name, however, is associated not with law, but with history and with University College, London. He taught classical history in University College from 1919 till his retirement, and from 1931 held a chair there of Byzantine history, specially created for him. His interests were more in the earlier part of the Byzantine period than in the later, and he became an authority on the history of Constantine the Great; and in the background of history — in the conditions and lives of the little people rather than of the great. His short book, *The Byzantine Empire*, (of which he was not a little proud,) is characteristic of the man. Commissioned for "The Home University Library" and therefore limited to a fixed and relatively small number of words, the book confines the "history" (in the often accepted sense of the word) to one chapter of 16 pages, entitled "A List of the Byzantine Emperors", while the rest of the 250 pages deals with customs, religion, education, literature, administration etc. In the same way his last two works (both written in collaboration), *Three Byzantine Saints* and *Byzantium* were produced to throw light on the general background of the early Byzantine world. Professor Baynes wrote little in the way of books and much in the way of reviews, but all his writings were very thorough and involved (even his reviews) research and careful bibliographical notes. He was a very well known figure in both English and continental scholarly circles and his learning was recognised in the many honorary degrees conferred on him.

Norman Baynes was an inspiring teacher, because he combined imagination with facts and in that way often gave a new and enlightening meaning for his students to what otherwise would have been a bare narration of events. He encouraged his students to think and, as he was a man with a mind of his own and a reliance on his own judgment, so his influence led those under him to a similar independence of spirit. He was, too, a Christian in the full sense of the word, kindly, charitable, and humble. Many must be the students who regard his memory with affection for the advice, encouragement and, in a not few cases, material help that they received from him. He must have had friends all over the world, for he was a man prompt to help and ready to give his affection. When he sent offprints of his articles or lectures, there would probably be found written inside, in his neat hand, ' In friendship '.

The last years of his life were rendered difficult by his health, for he was bed-ridden. Still for a long time he kept up his interest in new books on his subject and maintained his keenness to know how the scholarly projects of his friends were progressing, urging them on and encouraging them, till growing weakness reduced his ability to hear and speak. He was always, in spite of the restraints that his health put on him, cheerful, patient and uncomplaining, and he accepted his helpless condition with Christian resignation, seeing in it the hand of Providence. May he rest in peace.

Joseph Gill, S. J.

RECENSIONES

Theologica et patristica

Jean MEYENDORFF, *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes.* Introduction, texte critique, traduction et notes. « Spicilegium Sacrum Lovaniense », fasc. 30-31. Louvain 1959. In 8°, pp. L + 767.

Splendidum hoc opus, omnibus numeris et emolumentis typographicis ad amussim absolutum, nemo non laetus salutabit, qui byzantinarum rerum, praesertim palamiticarum, studiosus sit. Hodierno enim investigatori Gregorii Palamae, protohieraeo Ioanni Meyendorff, debetur si tandem aliquando publici iuris fiunt dissertationes illae novem, quae sub nomine « Triadum » circumferuntur quaeque basim palamitici systematis constituere merito censentur, non quidem eo quod fundamentale opus Palamae sint, at certe primum.

Patet autem systema illud doctrinale novum saeculi XIV in his dissertationibus non plene evolutum inveniri posse, neque enim id indoles earum patiebatur. Ex illis namque, quae ad repellendas inopinatas et prementes Barlaami accusationes scribebantur, systema quoque theologicum inopinatum et, ut ita dicam, praeter exspectationem paulatim effloruit. Hac etiam de causa non omnia homogenea in illis sunt, aut eiusdem valoris. Palamas enim prius solum de defendenda monasticae orationis methodo cogitarat (« Trias » prima); at sensim sine sensu massalianismi notam a se arcere etiam coactus est (et ecce alterius « Triadis » origo), et tandem ditheïsmi (tertia « Trias »). *Triades*, igitur, haec omnia considerant. Quapropter rectius fuisset, ut puto, si auctor etiam in titulum generalem libri sui inclusisset clausulam illam « *Περὶ θεώσεως* », Triadi tertiae a Palama praepositam; defensio enim hesychastarum non nisi de Triade prima — et ad summum de altera — commode capitur, non adeo bene de tertia. Titulus ergo fortasse melius sic: « *Défense des saints hésychastes et sur la déification* ».

Ceterum, nihil mihi in praesentiarum de doctrina ipsa palamitica, in Triadibus contenta, dicendum erit, sed de sola editione Triadum, de quibus omnes hucusque loquebantur, sed quae perpaucis efficaciter notae erant, utpote maxima ex parte adhuc ineditae.

Auctor praemittit *Introductionem*, sat acceptabilem, qua et origo historica huius operis Palamae illustratur et de manuscriptis codicibus agitur, e quibus editio haec princeps comparata fuit. Ii autem sunt praesertim quattuor: Coislinianus 100, Vatic. gr. 1711, Sinaï-

ticus gr. 1671 et Bodleianus Laudianus 87. Alii etiam sunt codices subsidiarii, ut sic dicam, scilicet: Paris. gr. 2381 et Athenien. 2092. Pars denique exigua edita in Migniana Patrologia graeca, volumine 150, necnon fragmenta quaedam a Porphyrio Uspenskij data, etiam ab editore attenduntur. Verum ipse — et quidem iure — ut basim editionis habet codicem Coislinianum 100, saeculi XV, cuius brevissimas solum indicationes adiungere statuit. Maluissem equidem ut auctor rationes dedisset, quare, relicto codice Vaticano, qui iussu Ioannis Cantacuzeni ab amanuensi notissimo Manuale Tzyskandiles iam saeculo XIV exaratus fuit, Coislinianum praetulerit.

Sed quaedam iam de editione adiungam, id in antecessum animadvertens, satis a me cognitum esse basicum hunc codicem Triadum, quarum integra transcriptio photographica (250 photocopiis) iam diutius penes me pro labore privato habebatur. Noto, praeterea — ne recensio haec inutiliter longior evadat — de quibusdam solum a me agi, quae sub oculos obviam venerunt, dum 15 primas textus graeci editi paginas perlustrarem, id est, ea quae in Coisliniano codice inter folia 103ᵛ-108ʳ continentur. Ex his, quae de illis dicuntur, proportione servata, reliquum editionis opus iudicandum erit.

1) *Textus*. Maxima huius editionis laus est, ut puto, quod accuratissime, paucisque exceptis, valde fideliter codex basicus Coislinianus exscriptus nobis detur. Quaedam tamen notanda mihi occurrunt:

a) Quoad *dispositionem* pericoparum, quibus editor, praeponendo progressivum numerum, textum dividit, melius sine dubio fuisset si ipsa codicis divisio — optime iuxta internum sensum distributa — semper servata esset; editor autem quandoque ipsam, lectore non praemonito, mutat. Deberent, itaque, novae paragraphi fieri, ubi textus ait: « *Εἰ δ' οὐκ ἀληθής* » (p. 15, 31); « *Τί δὲ καὶ μαθητάς* » (p. 19, 5); « *Διὰ τοῦτο γάρ* » (p. 23, 25); « *Ὁρᾷς πῶς ματαίαν* » (p. 25, 21); « *Ὁρᾷς ὡς οὐδένα* » (p. 29, 2); « *Καίτοι τὸ εἶδος* » (p. 29, 25). Omitti autem debuerunt, ubi dicitur: « *Καὶ ἵνα τοῦτον* » (p. 17, 17); « *Τοῦτ' ἄρα καὶ ὁ μέγας* » (p. 25, 1).

b) Quoad *apparatum* criticum. Non constat in eo cuius codicis sit titulus: « *Τοῦ μακαριωτάτου — Γρηγορίου* » (p. 9, 1-2). Coislinianus habet « *Τοῦ αὐτοῦ* ». Optime codex scribit: « *καὶ ἀγαλλόμενος* » (p. 13, 21); nulla est ratio tollendi illud « *καί* », verbum expletivum in hoc casu, ad robur orationi indicendum. Permutata sunt verba « *γένοιτο* », « *γένηται* » quin in apparatu notentur (p. 23, 23-24); codex autem habet: « *γένηται* », « *γένοιτο* ». Debuisset corrigi et in apparatu notari « *ηὐκαίρουν* » pro « *εὐκαίρουν* » (p. 25, 6). Item, nihil notatur ad verba « *ἐπίγνωσις — παιδείας* » (p. 25, 19-20), quae in margine in manuscripto habentur. Nulla ratio est corrigendi « *ταῦτα* » (p. 25, 26) pro forma « *ταύτῃ* », in Coisliniano scripta. Melius « *εἴ γε* », sicut in codice exstat, quam « *εἴγε* » (p. 27,19). Desseruit editor formam « *ὀνῖναι* » manuscripti et, in apparatu nihil adnotans, correxit « *ὀνινῆναι* » loco « *ὀνινάναι* » (p. 29, 5). Item, bene correxit, sed nihil notavit, « *τῦφον* » pro « *τύφον* » manuscripti (p. 29, 17).

Codices omnes, ut expresse editor monet, scripserunt « καὶ τίς ἤκουε »; nulla autem ratione suadebatur correctio « καὶ τί » (p. 33, 7), ille enim « τίς » optime potest intelligi alius a subiecto, quod cognoscere debet, ob metempsychosin, quam ibi Palamas irridet. Denique, fortasse mendum typographicum sit verbum « μεμνημένων » (p. 33, 13), cum in Coisliniano perspicue habeatur « μεμνημένων », quod, ceterum, et sensui et etiam versioni gallicae apprime consonat.

c) Alia quaedam: iuxta morem editoris debuerunt etiam virgulis includi verba « ἀρχὴ σοφίας γνῶναι σοφίαν » (p. 11, 30), et signanda erat in versione citatio Scripturae: Prov. IV, 7. Pariter, virgulis indicanda erant verba « ἁγνή — καρπῶν ἀγαθῶν » (p. 31, 2-4). Coislinianus clare adposuit margini virgulas citationis; haec autem in versione fuisset: Iac. III, 17.

2) *Versio gallica.* Si recensionibus ephemeridum quibusdam facilem auditum praestare deberemus, optimam esse hanc Triadum versionem dicendum foret. Id autem cum mica salis accipiendum est. Elegantiam enim proprietatemque sermonis primus equidem laudo; id vero praesertim valere putaverim, cum versionis huius lectio seorsim instituitur, comparatione non facta cum graeco Palamae textu, cuius accurata ratio saepius minus attenditur.

Ut rem exemplis quibusdam illustrem Rev.dus doctor Meyendorff, oro, patiatur. Pag. 5, 14: verbum « κοσμεῖ » non vertitur. Ibidem, lin. 19-26, « οὐχ ἁπλῶς — ἀλλ' ἐπεί », Palamas Barlaamum loquentem inducit, affirmantem se non simpliciter caelestia phaenomena scrutare, sed rationes ipsorum in Deo quaerere. Meyendorff autem, perperam interpretatus « οὐχ ἁπλῶς » quasi idem valeret ac « non seulement », Barlaamum intentum primario facit illis naturalibus phaenomenis inquirendis. Pag. 9, 16: « παρὰ σεαυτῷ » (in te ipso) vertit « pour te soutenir ». Pag. 11, 6: « Καθάπερ γάρ » non vertitur. Pag. 15, 8 additur in versione verbum « expérimentale »; deinde lin. 11, « ἐντεῦθεν » non vertitur, sed additur e contra « totalement », sicut etiam additur verbum « profane », quod in linea 18 textus graeci non adest; tandem, lin. 22-23, valde periphrastice vertuntur illa: « καὶ πᾶν ἦθος — ὑποθήκας ». Pag. 17, 17-25: integra haec clausula nimis libere redditur. In illis « Mais comment Celui » supplendum erit « laisser de côté », et tamen complementum illud « Celui » debet esse subiectum verbi « οὐ παρέσχε », quod deinde sequitur. Pag. 21, 5: « τὴν εἴσοδον κλέψαντι » vertendum non erat « qui y était entré en fraude », non dicitur enim malignum consiliarium fraudulenter ingressum fuisse paradisum, sed ingressum eius nobis diripuisse. Praeterea, lin. 13-14, « Πρὸ δὲ τούτων μικροῦ καὶ διὰ ταῦτα ἴσως », non « A plus forte raison, je dirais également », sed « fere prae omnibus his et ob id ipsum fortasse ». Adhuc, lin. 24, illud « πρὸς ἀγαθοῦ δ' ἂν εἴη » potius quam per indicativam formam vertendum esset irreali modo, sicut habetur in graeco. Denique, lin. 30, « ὡς αὐτὸς αὖθις λέγει » non est « suivant ses propres paroles ». Nova citatio adest, quae, ceterum virgulis indicatur ad marginem in Cois-

liniano codice et quam editor, sicut alias recte facit, virgulis quoque notare debuisset. Pag. 23, 3: « τοῖς ἀνοήτοις » ad res vanas refertur, non ad homines vanos, sicut fit in versione. Pag. 27, 21: « τῆς ἐλευθερίας » non proprie « d'homme libre », sed « libertatis »; deinde, lin. 24, iuxta citationem Iac. 1, 5, editor vertit « qui la donne à tous », sed illud « à tous » in Palama non adest; praeterea, lin. 28 non vertitur verbum « μόνης », at necessarium est ad ea quae sequuntur. Pag. 29, 17: « τῦφον » non est simpliciter « l'orgueil », sed « la fumée de l'orgueil ». Pag. 31, 7: « Ἡ δὲ τοιαύτη » aequivalenter solum vertitur « Quant à l'autre sagesse »; praeterea, lin. 12-16, omnia nimia quadam libertate redduntur, in quibusdam etiam parum exacte, v. gr. « ἀνατρέπειν » proprie est « subvertere », non quidem « supprimer complètement »; additur quoque locutio « une fausse doctrine à leur sujet », quae in textu graeco non invenitur; e contrario non vertitur « παρ' αὐτῆς » lineae 19; tandem, lin. 22-24: « Ἵνα δὲ καί τι — ἀνακαλύψω σοι » minus exacte, mutata forma, redditur: « Et voici un fait qui te découvrira quelque chose ». Pag. 33, 5: « ἱκανῶς ἐφικέσθαι » non est proprie « être fidèle », sed « sufficienter, satis firmiter haerere »; denique, lin. 8, fortasse melius quam « en obéissant » verterentur verba « πειθήνιον ἑαυτὸν παρασχὼν » « docilem sese praebendo, vel aures praestando », vel ita porro.

Et haec sunt, quae in 15 primis huius editionis paginis, ut superius monebam, quoad versionem Triadum notare mihi licuit. De ceteris, proportione servata, aliquid simile dicendum erit. Illud autem in genere asseram, evidentem tendentiam esse ut fere omnia periphrastico modo circumvolvantur.

At silentio praeteriri nequit — id quod in laudem Rev.di Ioannis Meyendorff non exiguam vertitur — editorem versioni suae apposuisse et opportunissimos *titulos* unicuique pericoparum adaptos et, ad calcem paginarum, utilissimas *notas*, quibus citationum referentiae praesertim praebentur. Haec, igitur, duo in commodum studiosorum quam maxime cedunt (1). Dicendum quoque est totum opus quinque uberrimis *Indicibus* dignissime claudi.

Uno verbo, concludens dicam: defectibus assignatis minime obstantibus, studiosis omnibus *instrumentum laboris* praeclarum hic praeberi, quo et origo palamismi et Gregorii ipsius Palamae mens uberius et securius in dies cognosci et aestimari queant.

EMMANUEL CANDAL, S. I.

(1) Fortasse nimis pronus sit auctor ad citationes implicitas Sanctorum Patrum in assertionibus Palamae inveniendas, ubi reapse nullae sunt. Videas, exempli gratia, quae in hoc ipso ephemeridis numero de textibus S. Maximi Confessoris animadvertenda censueram (pp. 132-133).

Gert HAENDLER, *Epochen karolingischer Theologie. (Eine Untersuchung über die karolingischen Gutachten zum byzantinischen Bilderstreit.)* Evangelische Verlaganstalt, Berlin 1958, pp. 168.

Numerosi cultori di storia ecclesiastica hanno fatto oggetto delle loro ricerche il periodo dell'iconoclasmo (726-843). È invece difficile ancora oggi trovare delle ricerche specifiche più approfondite sui motivi teologici di quel movimento storico. Questa lacuna viene ora in parte colmata dal volume di Gert Haendler. L'autore vi esamina i riflessi dell'iconoclasmo bizantino nella vita politica e religiosa del Regno Franco e i relativi presupposti storici e ideologici, col risultato finale di poter stabilire due conclusioni principali: che cioè, da una parte, il culto delle immagini sacre, prima e oltre a essere stato un problema di ordine politico, fu un problema essenzialmente religioso, e che, d'altra parte, lo studio dell'aspetto teologico di quel fenomeno storico rivela l'esistenza presso i Franchi di un'autentica e viva teologia, in diversi stadi di sviluppo.

L'opera è divisa in quattro parti. Nella prima parte (pp. 11-66) Gert Haendler ci offre una sintesi degli avvenimenti che ebbero luogo in Oriente e in Occidente in quel periodo, delle rispettive concatenazioni causali, e delle motivazioni e interpretazioni di quei fatti, proposte dai vari studiosi della storia ecclesiastica e del dogma.

Gli studi pubblicati attorno al 1900 rilevavano prevalentemente lo sfondo politico dell'iconoclasmo; le ricerche più recenti, invece, non escludendone la motivazione politica, mettono in luce, quali fattori altrettanto determinanti, i moventi di ordine essenzialmente religioso e teologico. L'autore accoglie tale visione più ampia di quel periodo storico e intende darne una giustificazione scientifica, limitatamente però all'atteggiamento assunto nella controversia dai Franchi. Premessi quindi alcuni dati sulle considerazioni teologiche circa il culto delle sacre immagini proposte da alcuni SS. Padri nei secoli anteriori e poi sulle soluzioni date al problema nell'Oriente bizantino specialmente al Concilio Niceno II (787), egli esamina la concezione teologica che ha ispirato la posizione assunta dai Franchi di fronte all'iconoclasmo e alla dottrina iconofila del detto Concilio, una prima volta nel 791 — quando gli atti del Concilio vennero conosciuti alla corte di Carlo Magno, e una seconda volta al tempo di Lodovico il Pio nel Sinodo di Parigi dell'825.

Nella seconda parte dell'opera (pp. 67-101) l'autore analizza il primo documento carolingio, i *Libri Carolini* (791).

I Franchi, nell'insieme, non mostrarono mai alcuna simpatia o approvazione per l'iconoclasmo, cioè per la distruzione e l'abolizione delle immagini sacre. I *Libri Carolini* tuttavia non accettano la dottrina del Concilio Niceno II e rigettano decisamente ogni vero culto, sia l'« adoratio » sia la « veneratio », delle medesime. Questa posizione però non fu determinata dalla versione imprecisa degli atti del Concilio, che traduceva indistintamente i due termini greci « latreia » e « proskynesis » con « adoratio »; fu solo al Sinodo di Francoforte nel 794

che si attribuì a quest'ultima espressione esclusivamente il senso stretto di adorazione qual'è dovuta a Dio, e si condannò l'« adorazione » delle sacre immagini in base a questa supposizione filologica.

La posizione dei *Libri Carolini* appare dettata dal particolare indirizzo della teologia e della pietà dei Franchi all'epoca di Carlo Magno, — indirizzo che si manifesta identico tanto nella lotta contro l'adozianismo o il subordinazianismo e nella difesa del « Filioque », come nella condanna di ogni culto delle sacre immagini, e che consiste in un marcato cristocentrismo.

La vita religiosa e il pensiero teologico dei Franchi in quell'epoca appaiono completamente incentrati nel Cristo Redentore, di Cui essi sentivano la presenza immediata nei misteri sacramentali e liturgici e a Cui ritenevano di avvicinarsi non mediante la contemplazione visiva delle iconi, bensì nell'imitazione mediante la pratica fattiva delle virtù e delle opere buone. Il culto delle sacre immagini viene quindi riprovato come del tutto superfluo per la nostra relazione con Cristo Dio.

L'argomentazione precipua dei *Libri Carolini* è basata sulla S. Scrittura, che da una parte viene tutta interpretata in riferimento a Cristo, e dall'altra parte vi è considerata come l'unico « caelestis magisterii instrumentum », che riprova esplicitamente l'uso delle immagini nel culto religioso e per la sua stessa esistenza priva le medesime perfino di ogni funzione pedagogica.

Notevolmente diversa risulta la base teologica dell'argomentazione e l'atteggiamento pratico nei capitolari dell'825, che l'autore esamina nella terza parte del volume (pp. 102-138).

Il Sinodo di Parigi rimane in qualche misura fisso alla posizione riservata difesa nei *Libri Carolini*: « nec cum illis [iconoclasti] frangimus [le sacre immagini], nec cum istis [iconofili] adoramus » (*Libri Car.*, Praef.); ma insieme esso arriva ad ammettere un'utilità religiosa positiva delle sacre immagini, simile a quella attribuita nei *Libri Carolini* alla S. Scrittura.

L'argomentazione principale del Sinodo Parigino è basata sui SS. Padri, i quali vengono citati come un'autorità, senza alcuna discussione critica del loro pensiero; la S. Scrittura vi affiora invece solo in quanto inclusa negli argomenti dei Padri e mai come avversa al culto delle immagini sacre. Nei testi patristici riferiti si attribuisce a queste apertamente una funzione pedagogica catechetica: « quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus »; anzi vi si riconosce un vero valore religioso per la stretta connessione tra il Prototipo e l'immagine: « figuram Christi tenens, per eam Christum spero tenere et adorare » (G.H., o. c., p. 119).

Infine, a differenza dei *Libri Carolini*, in cui il motivo dominante è la relazione a Cristo, nel Sinodo Parigino il motivo primario e determinante per il giudizio sull'iconoclasmo e sul culto delle immagini sacre è la Chiesa e la sua pace.

Da tutti questi rilievi risulta provata l'effettiva esistenza di un profondo mutamento nell'indirizzo della vita religiosa e del pensiero

teologico nel Regno Franco tra il 791 e l'825. Tale evoluzione ebbe luogo non solo per effetto della mutata situazione politica, ma soprattutto per il crescente influsso del monachesimo e del Papato e in funzione di una controversia interna per le sacre immagini tra i Franchi nella prima metà del secolo IX.

Nella quarta parte del volume (pp. 139-158) l'autore esamina i riflessi di questa evoluzione concettuale nell'arte religiosa carolingia, constatandovi un chiaro parallelismo tra le posizioni teologiche e le opere dell'arte sacra dei Franchi, che si manifesta sia nei soggetti trattati sia nel loro contenuto ideale. Mentre infatti all'epoca di Carlo Magno risalgono relativamente poche opere d'arte religiosa, aventi tutte per soggetto Cristo e la S. Scrittura (gli evangelisti ecc.), nel periodo successivo si riscontrano opere più numerose, aventi per soggetto generalmente la Chiesa (nei suoi vari simboli), i riti sacramentali, i Santi (soprattutto i Padri della Chiesa).

Concludendo possiamo rilevare quanto segue:

Gert Haendler in questo volume non offre documenti storici nuovi, che facilitino la comprensione dell'iconoclasmo, e il suo apporto scientifico originale consiste non tanto nell'esposizione sintetica unitaria dei fatti e delle rispettive interpretazioni proposte fin qui dagli storici e dai teologi, bensì nell'analisi personale dei presupposti teologici e pietistici, che stanno alla base dei *Libri Carolini* e dei capitolari dell'825 come principali motivi determinanti per l'atteggiamento dei Franchi nella controversia.

Non tutto è perfetto e pienamente riuscito nell'opera di Gert Haendler. Vi si nota non solo una preferenza per gli autori protestanti e poca conoscenza degli autori cattolici (1), ma anche una inadeguata considerazione e valutazione della parte avuta dal Papato nello sviluppo dei fatti e delle idee. Poco convincenti sono le affermazioni sul pensiero di S. Agostino (pp. 97-98 per la Cristologia, e p. 133 per la concezione dell'Eucaristia). Scarsa comprensione per la teologia degli iconofili denota il caratterizzare come connessione o relazione « magica » il rapporto da quelli stabilito tra il Prototipo e l'icone (cfr. pp. 115, 119, 157). Eguale incomprensione si dimostra per il rapporto tra Gesù Cristo e la Chiesa nel pensiero teologico dei Franchi (cfr. pp. 124 ss., specialmente p. 125). Per un giudizio oggettivo esatto sarebbe stato necessario tenere conto e mettere in rilievo la profonda diversità d'importanza che l'iconoclasmo e il culto delle sacre immagini assunsero nell'Impero Bizantino e, rispettavimente, nel Regno Franco: mentre infatti in Oriente tutta la società civile ed ecclesiastica fu coinvolta nella tragica disputa, nei domini dei Franchi fu concreta-

(1) Oltre ai vari storici cattolici, l'autore avrebbe potuto prendere in considerazione l'articolo di Herbert Schade S. I., *Die Libri Carolini und ihre Stellung zum Bild*, pubblicato in *Zeitschrift für kat. Theologie*, 1957, pp. 69-78.

mente investita del problema solo una ristretta cerchia di ecclesiastici e teologi.

Nonostante queste, e forse altre, manchevolezze, il volume di Gert Haendler merita l'attenzione e un apprezzamento positivo degli studiosi.

P. Leskovec, S. I.

F. L. Cross, *The Early Christian Fathers*. Duckworth, London 1960, pag. 218. Pret. 15 shills.

Hic liber manualis, qui ad collectionem « Studies in Theology » pertinet, de Patribus Ecclesiae usque ad finem saeculi III agit. Quem duo alia volumina sequentur quae vicissim posteriores Patres graecos ac latinos tractabunt.

Egregius oxoniensis Professor perspicuum et compositum opus studentibus praebet quo facilius in studium primaevorum Patrum introducantur. Clara methodus, sobrietas locutionis, selectio bibliographiarum hunc introductivum librum commendant. Ipsa typographica ordinatio studio valde aptatur. Nemo ergo in hoc volumine id quaerat seu desideret quod auctor iure a suo scopo exclusit, v. gr. novam fontium investigationem aut completas bibliographias. Neque conspectus generalis exponuntur quae contemporaneas philosophiae doctrinas illustrent. Pariter cum de singulis auctoribus sermo est, argumentum quidem operum breviter recensetur, eorum vero doctrina in systema non compendiatur. Quae omnia demonstrant finem auctoris fuisse studentibus patrologiae primas institutiones praebere. Hunc scopum clarus auctor plene obtinuit. De singulis ergo Patribus secundum ordinem fere chronologicum tum biographiam tum operum seriem et argumentum ad amussim etiam recentiorum investigationum describit. Sic retinet Didache, quam inter « Patres Apostolicos » non immerito includit, esse valde primitivum opus nec a Pseudo-Barnaba pendere. Auctor varias opiniones de diversis quaestionibus sincere exponit, v. gr. de Diatessaron, de Odis Salomonis, de Hippolyto Romano. Immo interdum proprium iudicium suspendere videtur.

Licet Cross res fere semper fideliter exponat, interdum, melius dicerem raro, doctrinam suam acatholicam, anglicanam in lucem prodit. Sic cum de epistolis Ignatii agit, « praesidentiam agapes » ecclesiae Romanae silentio praertermittit. Iudicans vero epistolam Clementis, censet hunc *non bene* doctrinam Pauli perspexisse asserentis meretricem Rahab iustificatam esse « propter fidem *et hospitalitatem* » (pag. 13): quasi Paulus doceat iustificationem per *solam* fidem.

Opus clari auctoris, leve pondere ac breve paginis, potiora de Patribus praenicaenis accurate et metodice exponit.

I. Ortiz de Urbina S. I.

E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung.* 3. völlig neubearbeitete Auflage herausgegeben von W. SCHNEEMELCHER. I. Band – *Evangelien*, Tübingen 1959, pag. 378.

Nel 1951 si spense a Göttingen E. Hennecke all'età di 85 anni. Alcuni anni prima si era procurato per la terza edizione del suo libro, che egli ormai preparava, un ottimo collaboratore nella persona di W. Schneemelcher. Costui pubblica ora la desiderata nuova edizione profondamente modificata e migliorata. Invece dell'unico volume ne avremo adesso due, di cui il primo contiene gli Evangeli e il secondo comprenderà gli apocrifi intorno agli apostoli. Il nuovo materiale incorporato ai vangeli apocrifi spiega questa divisione che però ha un qualche svantaggio per l'uso, p. es. l'assenza di indici di persone ecc. in questo primo volume.

Una delle novità più notevoli di questa edizione è il fatto che il prof. H. Ch. Puech abbia preso a suo carico tutto il complesso dei vangeli gnostici e della letteratura affine (pag. 158-271) mentre il prof. Cullmann pubblica i vangeli dell'infanzia (272-311). Ma poi lo stesso Schneemelcher ha scritto con rara erudizione i capitoli introduttivi sul concetto di « canonico e apocrifo » (p. 1-7) sulla storia del canone del N. Testamento (con bibliografia esclusivamente protestantica! (8-31)), sull'origine degli apocrifi (32-35), sulla storia dell'indagine intorno alla letteratura apocrifa (p. 35-38), sul vangelo e sull'origine dei quattro vangeli (p. 41-48). Sono d'accordo sulla definizione che l'autore da di « apocrifo » nel nostro caso, come anche mi sembrano fondate le sue ipotesi sull'origine dei vangeli. Invece per il significato della voce *εὐαγγέλιον* nell'uso cristiano non c'era bisogno di salire fino all'uso aulico imperiale del linguaggio classico. Sarebbe stato più utile attendere al fatto della versione siriaca (ܣܒܪܬܐ) del greco *εὐαγγέλιον* per concludere con più probabilità che esso è la versione dell'ebraica בְּשֹׂרָת

Tutti gli scritti ultimamente scoperti, e nominatamente il Vangelo di Tommaso, trovato a Nag Hamadi, vengono tradotti in tedesco ed illustrati nella presente edizione. L'ordine degli scritti è quasi lo stesso di prima. Va da se che le bibliografie sono state aggiornate. La stampa è bella e le *errata* scarse fuorchè le 4 che trovo in due righe a pag. 36. Si deve leggere: Los Evangelios Apócrifos, Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios, comentarios e ilustraciones. A proposito di quest'edizione bilingue si dice che essa, « pur essendo utile, non può o non vuole sostituire a una scientifica edizione di tutto il materiale ». Sono d'accordo se si vuol dire che in quel libro non abbiamo tutti i testi nella loro lingua originale. Ma anche questa mancanza incide sull'utilissima versione tedesca, che ci fa sentire pur sempre vivo il bisogno di avere un solo « Corpus apocryphorum » nel quale vengano pubblicati insieme tutti i testi apocrifi nelle lingue originali, oggi purtroppo dispersi in diversi libri, opuscoli ed articoli.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

GREGORII NYSSENI opera ... edenda curavit W. JAEGER. Volumen II, *Contra Eunomium Librum III et Refutationem Confessionis Eunomii continens* (2ª ed.) ed. W. JAEGER,, Leiden 1960, pag. 412.

In praecedenti fasciculo (OCP p. 442-443) de hac Nysseni editione laudes dixi. En alteram libri tertii (vulgo III-XII) et Refutationis Confessionis adversus Eunomium pretiosam editionem, quae Morellianam a Migne resumptam et mendis laborantem supplantare nata est. Gratissimum est editorem pulchre ac perspicue in prologomenis disserentem legere. Primum enim declarat originem trium librorum operis Nysseni adversus Eunomii successivas apologias, divisionemque tertii libri in tomos, quod perturbationi ordinis in non paucis codicibus et in prima editione locum dedit. Primigenius ordo in hac editione restauratur, plurimi errores editionis Morellianae et Oehlerianae corriguntur, locupleta mantissa codicum ad calcem praesertim in primis paginis adponitur, quo fit ut difficillimus et diligentissimus editoris labor sagaci lectori pateat. Ad marginem vero non sine utilitate paginae editionis Migne referuntur. Antiquissimi quoque codices operis Nysseni decimum saeculum non excedunt, qui omnes ad duas praecipuas vetustiores recensiones reduci possunt. Optime versatus editor illustrat quo manuscripto, mediocris quidem pretii, editio Morelli anni 1615 nitatur, cui deinde anno 1638 altera editio subsecuta est, in qua liber primus adversus Eunomium, prius a Gretsero editus, aggregatus est. Id vero nos sapiens editor quasi per transennam docet, quod pro critica uti principium retinendum puto: « a vero aberrant, qui in auctoribus antiquis edendis omnes codices in classes certas distribuere student, quibus cognitis more mathematico veras lectiones a falsis dinoscere liceat: nam quamvis ultima ratio muneris recensendi in strenuo mentis acumine et severa artis grammaticae norma posita sit, tamen quid singulis testibus credendum sit nemo recte iudicabit, quin unde venerint, quibus e fontibus hausti, quantum temporibus et fatis immutati sint penitus intellexerint » (pag. v).

Liceat et parva menda corrigere: p. III dicendum « Didaco » at non « Diegoni » Covarrubias; p. LX *corruptins* lege *corruptius*: p. LXI *Naziazeno* lege *Nazianzeno:* p. LXII *umore* lege *humore* laesus.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

J. GOLEGA, *Der homerische Psalter*. Studien über die dem Apolinarios von Laodikeia zugeschriebene Psalmenparaphrase, Ettal 1960, [*Studia patristica et byzantina*, 6] pag. 200.

È un vero piacere leggere questa monografia, che in fondo è una tesi di laurea, scritta con metodo chiaro e dedicata a un tema nel quale si intrecciano i fili della letteratura classica con quelli della patristica greca. L'autore, un profugo della Chiesa del silenzio, esamina con cura e con vasta erudizione una questione ancora insoluta, e cioè chi sia stato l'autore di quel psalmo cristiano alla maniera di

Omero che da Zonaras è attribuito al vescovo di Laodicea, Apollinare. Il Golega non accetta questa paternità e differisce la composizione dello scritto alla seconda metà del sec. V identificando quel Marciano, amico dell'autore, con s. Marciano di Costantinopoli morto il 470. Il poeta però bisogna cercarlo piuttosto in Egitto. Sono d'accordo con l'autore che la testimonianza di Socrate e Sozomeno riguardo al fatto che i due Apollinari, padre e figlio, abbiano composto poemi biblici in metri classici per rimediare al divieto di Giuliano l'Apostata che proibiva ai cristiani l'uso degli scrittori pagani greci, non sia dimostrativa in rapporto al nostro psalmo, anche se scritto ad imitazione dei classici greci. Sozomeno infatti ci dice che l'opera poetica di Apollinare senior si estese concretamente dalla Genesi al racconto di Saule. Mi sembrano anche a me evidenti le analogie che il diligente autore trova fra il psalmo e certi versi di S. Gregorio Nazianzeno e alcuni scritti di Nonno. Ma nessuna di queste rassomiglianze basta da sola a fondare la sua teoria sulla paternità del psalmo, anche se questi confronti, condotti con pazientissima cura, servono a illustrarne il genere letterario. Che dire poi dell'*argumentum silentii* di s. Girolamo? La mia opinione è che poichè il nostro psalmo non ha niente a che fare collo psalterio davidico nè quanto al testo nè quanto allo stile, non v'è nessun motivo perchè s. Girolamo lo ricordassi nelle sue accurate ricerche sui psalmi di Davide.

Un esame più approfondito dell'enigmatico psalmo dal punto di vista teologico ci consiglia, a mio parere, di collocarlo prima del sec. V e più precisamente fra la metà del sec. IV e il concililo I di Costantinopoli (381). Infatti la problematica teologica che nello scritto si riflette non è quella posteriore al concilio di Calcedonia, tutta piena di dispute sul diofisismo e monofisismo in Cristo. L'assenza del titolo « Theotokos » quando viene cantata la Vergine (cfr. vers. 83-85) sarebbe difficilmente spiegabile da parte di un autore ortodosso dopo Efeso e Calcedonia. A me invece ha colpito quell'insistere sullo Spirito Santo (vers. 54-62) di cui si scrive che è « uguale al Padre e al Figlio, che opera le stesse cose con potere onnipossente e siede nello stesso trono » e che questo Spirito come « dono dell'unica divinità in tre persone dopo la risurrezione del Figlio di Dio scese dal cielo » ecc. Ora questo interesse a ricalcare la divinità dello Spirito Santo e la sua uguaglianza col Padre e col Figlio va d'accordo con la controversia contro i pneumatomachi svoltasi appunto fra il 350 e il 381 e che dopo questa data si è sopita quasi del tutto. Questo risultato, ricavato dall'esame interno, ci riporta precisamente ai tempi di Apollinare, che certamente fu avversario dei pneumatomachi. D'altra parte non vedo nel psalmo niente che non possa essere stato scritto dal vescovo di Laodicea. « Fatto uomo » (vers. 94) è una espressione che poteva essere sottoscritta da Apollinare. Manca invece qualunque allusione chiara alla ψυχὴ λογικὴ di Cristo. La paternità apollinaristica del psalmo resta per me più probabile, anche se non del tutto certa, che quella proposta dal Golega. Sia detto ciò dopo aver reso omaggio alla sua bella e utile opera.

I. Ortiz de Urbina S. I.

A. Vööbus, *Peschitta und Targumim des Pentateuchs.* Neues Licht zur Frage der Herkunft der Peschitta aus dem altpalästinischen Targum. Handschriftenstudien, Stockholm 1958, pagg. 150.

La fecondissima penna di Vööbus ci offre un altro frutto delle sue diligenti ricerche. E questa volta nel campo biblico. È noto che i recenti studi sul Pentateuco della Peshitta siriaca avevano scoperto evidenti influssi di targumim palestinesi, sicchè è diventata abbastanza comune l'opinione secondo la quale la versione siriaca del Pentateuco non fu fatta direttamente dall'ebraico ma da un targum aramaico palestinese. Si tratta di una teoria molto probabile che però converrà consolidare attraverso l'edizione completa dei targumim palestinesi e i confronti fra le due versioni. Il chiaro autore fa appunto questo, apportando nuova luce dall'esame critico che istituisce sui seguenti passaggi: Ex. 15, 1-21; Deut. 32, 1-43. Vengono comparati fra di loro testi già editi, altri presi da codici inediti della Peshitta, altri da manoscritti liturgici, altri da scritti arabici, altri infine da citazioni patristiche. Risultano davvero confronti molto interessanti e che confermano le infiltrazioni targumistiche. Si sarebbe dovuto però avere dei criteri più rigorosamente critici, distinguendo cioè l'età molto diversa dei codici. Questa mancanza di critica ha condotto l'autore a conclusioni che a me sembrano premature: quella cioè di supporre che i più antichi codici della Peshitta siano stati spurgati da elementi parafrastici propri della versione arcaica e che questi elementi vengano a galla in scrittori e codici relativamente più recenti. Si potranno fare teorie tanto ardite magari più tardi, quando saranno stati raccolti e valutati secondo l'età e l'origine tutti i testi della Peshitta. La base offerta dal Vööbus è ancora molto insufficiente per delle ipotesi così generali anche se servono per stimulare validamente la ricerca che è in pieno sviluppo. Essa dovrà utilizzare senza dubbio il pregevole contributo del Vööbus.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Ascetica et hagiographica

P. Ivo auf der Maur, O.S.B., *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus* (= Paradosis, Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie, XIV), Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1959, 205 p. Fr. DM. 15.

La fuga del mondo e di tutte le sue occupazioni ha dato origine al grande movimento del monachesimo antico. Si è creduto sempre sinceramente che l'amore di Dio e l'amore del mondo siano due cose incompatibili. Un servizio alla società, ai poveri e agli ammalati, la predicazione della parola di Dio, una educazione dei fanciulli, e tutto

ciò che noi chiamiamo apostolato, non si trova normalmente fra i motivi, per i quali gli asceti antichi raccomandano la vita monastica. Si è dunque formata l'opinione come se l'ideale del monachesimo orientale, a differenza di quello occidentale, fosse esclusivamente la vita contemplativa. L'autore di questo interessante studio ci mostra come S. Giovanni Cristostomo scelse quasi esclusivamente i monaci per la predicazione della fede. Ne trova la principale ragione nel carattere speciale del monachesimo in Siria e lo considera in molti punti differente dall'ideale dei solitari di Egitto. Ma attribuisce anche al Crisostomo una certa novità: « der grosse organisierte Einsatz von Mönchen in der Missiontätigkeit » (p. 181). Egli si appoggia sopratutto sui fatti storici. Quanto alla questione teoretica, come conciliare la fuga del mondo con il servizio alla Chiesa, l'autore avrebbe potuto con molta utilità approfittare dell'articolo di Dom Gribomomont (*Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile*, Irénikon 31, 1958, p. 285-307, 460-475), perchè ci pare che il Cristostomo non è qui tanto differente dal Basilio, come ne pensa l'autore (p. 172-3). Neanche crediamo che il vescovo di Cesarea fosse interamente sotto l'influsso dello stoicismo e del neoplatonismo o che fosse quanto alla verginità « sehr zurückhaltend » (ib.). È certamente vero che il concetto di apatheia presso il Crisostomo è molto differente da quello degli stoici, ma d'altra parte questo fatto è comune fra i cristiani. Perchè avrebbe dunque « in diesem Punkt Johannes ein selbständiges Urteil » (p. 84)? Ma con queste brevi amichevoli osservazioni non abbiamo nessuna intenzione di diminuire il valore del presente studio, che porta un valido contributo alla storia del monachesimo nella seconda metà del quarto secolo. Poichè in quel tempo in parecchie parti del mondo il monachesimo rischiava di divenire un movimento indipendente dalla Chiesa ufficiale, ci furono i grandi monaci vescovi, che riuscirono a inserirlo nella vita e anche nel servizio della Chiesa.

T. Špidlík S. J.

Nicolas Cabasilas, *La Vie en Jésus-Christ*. Traduit par S. Broussaleux. 2e édition Introduction par Dom O. Rousseau, Collection Irénikon Chevetogne 1960, 234 p.

L'intérêt du public français fut attiré sur Nicolas Cabasilas par la traduction de son traité classique *L'explication de la Divine Liturgie*, parue en 1943 dans les *Sources Chrétiennes*, et par de nombreux articles au cours des dernières années. Son autre chef-d'œuvre, La *Vita in Christo*, livre classé parmi les traités de théologie mystique, fut traduit en allemand, il y a deux ans, par Gerhard Koch sous un titre bien caractéristique: *Sakramentalmystik der Ostkirche*, et paru dans une collection également significative: *Volksliturgisches Apostolat* (Klosterneuburg-München 1958). En ce qui concerne l'auteur et l'ouvrage, nous n'avons qu'à renvoyer le lecteur à notre compte rendu

de cette traduction allemande dans notre Périodique (vol. XXIV, 1958, p. 421). La version française cherche à suppléer à certaines déficiences du texte donné par Migne et espère « rendre à la pensée de Cabasilas toute clarté possible ». Dans son introduction Dom Rousseau félicite le traducteur d'avoir divisé l'ouvrage en chapitres et en paragraphes, et d'avoir su rendre la lecture agréable sans pour autant s'écarter du sens littéral. De notre côté, nous nous permettons d'ajouter une petite remarque. A supposer que Cabasilas ait de fait pleinement adhéré à l'enseignement de Grégoire Palamas, comme l'affirme J. Meyendorff cité dans l'introduction, son palamisme n'apparait guère dans ce petit traité charmant. Et nous ne pouvons pas dire que c'est dommage pour l'œuvre!

T. Špidlík S. J.

Erika Unger-Dreiling, *Josafat. Vorkämpfer und Märtyrer für die Einheit der Christen*. Verlag Herder, Wien 1960, pp. xii + 412.

Questo volume viene opportunamente a inserirsi nell'agiografia cattolica orientale. S. Gosafat Kunzevič (1580-1623), arcivescono di Polozk (attualmente nella Repubblica sovietica della Bielorussia), fu uno degli artefici più efficienti e più ideali dell'unità ecclesiastica cattolica in quelle terre di passaggio tra l'Oriente e l'Occidente all'inizio del secolo XVII. Ma la sua personalità e la sua opera di apostolo e martire per l'unità ecclesiastica non aveva trovato ancora un biografo moderno, dopo lo studio di Dom Alphonse Guépin O.S.B. (Parigi 1874) e dopo la pubblicazione dei *Documenta Romana beatificationis et canonisationis*, curata alcuni anni or sono dal P. A. Welykyj O.S.B.M.

La nuova biografia del santo martire, composta da Erika Unger-Dreiling, benchè costruita sulla base di un apparato scientifico non indifferente — raccolto nelle 70 pagine di note e rinvii alle fonti storiche, aggiunte in appendice al volume —, non soddisferà il desiderio di realismo semplice e di rigore scientifico. Il racconto vi è infatti intessuto non solo di continui richiami scritturistici, liturgici e folkloristici, ma anche di elementi leggendari e miracolistici, che dànno vivacità e colore alla narrazione, ma allo stesso tempo la pongono in un genere letterario divulgativo.

In questo carattere dell'opera sta tuttavia anche un suo autentico pregio: al pubblico occidentale non specializzato essa offre un racconto che riproduce, nella sua forma e impostazione letteraria e storica, i modelli tradizionali dell'agiografia greco-slava; e quanto al contenuto, essa presenta al lettore occidentale un'ambientazione storica culturale e religiosa, che aiuterà a comprendere ed apprezzare diversi aspetti propri della mentalità e della spiritualità orientale greco-slava.

P. Leskovec S. I.

Domna Ursula Maria SCHUVER, O.S.B., *De Reus op de Sint-Jorisberg. Flitsen uit het leven van de grote Metropoliet Graaf Andreas Szeptyckyj van Galicië*. Uitg. De Forel, Rotterdam 1959, 456 blz., 12, 50 fl.

Cette biographie du grand métropolite André Szeptyckyj (1865-1944), nous peint en soixante et onze tableaux ou courts chapitres, l'image de ce géant de la foi, qui pendant 45 ans, dans la première moitié de notre siècle, a dirigé l'Église catholique dans les régions ucrainiennes. L'illustre prélat avait sa résidence habituelle à Lviv, sur le mont Saint-Georges, mais son zèle l'incitait à visiter non seulement son vaste diocèse en Galicie, mais aussi ses connationnaux émigrés en Europe, en Amérique du Sud, aux Etats-Unis et au Canada. Son action apostolique ne s'est pas limitée au peuple Ucrainien. Les voies de la Providence l'ont ammené en Russie, où il contribua efficacement à la fondation de centres catholiques de rite byzantino-slave. Jouissant de la confiance du saint pape Pie X, il reçut de lui de façon exceptionnelle de très amples facultés à cause des circonstances extraordinaires dans lesquelles devait s'exercer son apostolat en Russie.

Toute la première partie de cette esquisse biographique du métropolite est consacrée à son action pour la Russie. Il est vrai que les résultats visibles de cet apostolat ont été détruits par les persécutions religieuses subsequentes, mais reste le principe, mis alors en valeur, que les Orthodoxes, en adhérant à l'Église catholique, gardent leur culture religieuse et leur rite, et qu'en fait selon l'expression de Vladimir Soloviev, ils n'ont rien à sacrifier d'essentiel dans leur accession à l'Eglise universelle.

Dans la seconde partie de l'ouvrage, l'auteur nous décrit l'activité du métropolite pour les Ucrainiens et nous montre l'image de cet l'homme de Dieu, entièrement dévoué à l'Église et à son peuple, qui dans les difficultés et les périls de la guerre reste fidèle à son devoir de pasteur d'âmes d'une manière qui force le respect même de ses ennemis.

Ce beau livre contribuera certainement à mieux faire connaître une page non négligeable de l'histoire de l'Eglise catholique dans l'Orient chrétien.

F. T. BOSSUYT S. J.

Iuridica

V. J. POSPISHIL, *Code of Oriental Canon Law. The Law on Persons*. Ford City, Pa., 1960, pp. XVI-342.

Nova Codificatio orientalis sine dubio magni momenti est pro Ecclesiis Orientalibus, utpote quae ipsis normas claras et determinatas pro vita ecclesiastica praebet. Non est proin mirum, quod ipsa multis commentariis occasionem dedit sive brevioribus in studiis sive

longioribus in libris, et hoc tum ex parte canonistarum orientalium tum latinorum. Inter haec medium locum tenent commentaria Auctoris, olim Instituti nostri alumni, qui munere iudicis in tribunali eparchiali Philadelphiensi ucraino simulque parochi in eadem eparchia fungitur.

Auctor iam quinque annis antea aliud opus publicavit nempe *Interritual Canon Law problems in the United States and Canada* (Chesapeake City, Ma., 1955, pp. 248), ubi specialiter de ritibus et de nova legislatione matrimoniali orientali tractavit, explicationes magis necessarias, praeter versionem MP *Crebrae allatae sunt* aliorumque documentorum, praebendo. Hic idem agressus est quoad duo alia MP quae de personis agunt quaeque libro II CIC respondent.

Opus eius, scriptum inter ministeria pastoralia, his imprimis inservire debet; inde non habet, ut ipse dicit, « scholarly ambition », et ad profundiores investigationes auctorum remittit, in bibliographia indicatorum. Non obstante tamen hac modestia, ipsum non est sine momento, iam propterea, quia constituit primum commentarium amplius praecipue quoad MP *Cleri sanctitati* seu de ritibus orientalibus, de personis in genere, de clericis et laicis.

Methodum quod attinet, ipse praebet nobis imprimis versionem anglicam utriusque MP nempe *Cleri sanctitati* et *Postquam Ap. Litteris*, sed ex hoc altero tantum illius partis quae ad Monachos ceterosque Religiosos se refert, et quidem etiam quoad terminologiam, ex III parte esiudem MP desumptam. Non commentatur illos canones qui fere identici sunt cum canonibus CIC, sed tantum eos qui magis proprie disciplinam orientalem continent; ex ceteris vero tantum differentias indicat per additiones, omissiones, immutationes inductas earumque rationem, ita ud lector clarum conspectum omnium differentiarum novi iuris orientalis a iure CIC obtineat: sic iam propter hoc attentionem et laudem meretur. Eius annotationes quoque ex disciplina orientali sobriae quidem sunt, sed sufficientes ad dandam ideam satis claram singulorum institutorum, adducendo hic inde alios auctores, qui amplius res tractant. Tandem libro adiungitur index rerum satis completus qui eius consultationem facilem reddit.

Clarum est in opere tam amplo imperfectiones quoque non deesse. Sic forte potius inadvertentiae debetur, si quamquam nomen C. Pujol initio bibliographiae et in libro saepius apparet, eius tamen liber ad quem auctor remittit, *De Religiosis orientalibus ad normam vigentis iuris* (Romae 1957, pp. XIX-590), in elencho bibliographico desideratur (p. XVI); si dies publicationis MP *Cleri sanctitati* indicatur 11 iun. 1957 loco 2 iun. (p. 4); vel si Metrop. Sylvester Sembratowych dicitur gubernasse annis 1882-92 et promotus ad Cardinalatum an. 1895 (p. 98); vel si de 12 filiis Joseph loco Jacob sermo fit (p. 112); vel electio Gregorii XVI an. 1846 ponitur (p. 121); vel tandem si titulus Exarchi a Metrop. Sofiae an. 1860 assumptus dicitur (p. 166) etc.

Magis substantialia quod attinet: Auctor non omnes consentientes inveniet quoad modum vocandi ritus derivatos disciplinas (p. 11), et forte minus quoad suam sententiam in quaestione transitus ab

uno ritu ad alium, ritum intelligendo tantum de ritibus principalibus (p. 33), etsi can. 303 § 1, MP *Postquam Ap. Litteris* ad quem ipse provocat potius contrarium evincat existentiam aliorum quoque rituum clare admittendo; quae positio A. eum ad solutiones potius contrarias suae opinioni obligat, interventum Episcoporum exigendo, qui vero in novo iure non praevidetur (p. 34). Nec omnes admittent canones orientales interpretationem authenticam CIC constituere (p. 42), vel regiones orientales tantum in Proximo Oriente inveniri (p. 85): quid tunc de Constantinopoli, Graecia, Bulgaria, Serbia, Rumania, Ucraina, Russia, Malabar etc. Nec simpliciter verum est potestatem Patriarchae mediatam tantum esse (p. 124): quid v. g. quoad visitationem patriarchatus, quoad dispensationes etc. Nec omnino rectum Congregationes Romanas tantum organa consultiva appellare (p. 146), et quaedam alia huiusmodi.

Quae imperfectiones tamen non tanti momenti sunt, ut valorem huius libri nimis diminuant, qui quidem ex dictis specialiter pro praxi admodum utilis apparet sive in cura pastorali operam novantium sive ceterorum qui magis substantialia ex novo iure orientali de personis scire cupiunt, sed neque a doctis sine fructu legetur.

J. Řezáč S. I.

Historica

Franz Grivec, *Konstantin und Method, Lehrer der Slaven.* Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1960, gr.-8°, 271 Seiten.

Prälat Dr. Fr. Grivec, Professor an der Laibacher theologischen Fakultät, hat seine erste wissenschaftliche Abhandlung aus dem Gebiete der kyrillomethodianischen Forschung im J. 1921 veröffentlicht. Nachher erschienen seine anderen zahlreichen Einzelforschungen und Quellenausgaben. Schliesslich wurde er von deutschen Slavisten im Einvernehmen mit dem Verlag Otto Harrassowitz eingeladen, eine dem heutigen Stand der slavistischen und historischen Forschung entsprechende Beschreibung des Lebens und Wirkens der hl. Slavenlehrer zu verfassen. Das vorliegende Buch ist die Frucht dieser Anregung und seiner vorausgehenden vierzigjährigen wissenschaftlichen Betätigung auf diesem Gebiete.

Im ersten Abschnitt (S. 17-239) wird in achtundvierzig Kapiteln das Leben und Wirken Konstantins und Methods geschildert. Der zweite Abschnitt (S. 241-261) beschreibt knapp und klar die hauptsächlichsten kyrillomethodianischen Quellen, sowie die geschichtliche Entwicklung ihrer Erforschung.

Wenn man sich ein richtiges Urteil über den in diesem Werke gebotenen reichen Stoff bilden will, muss man in ihm etwa vier Wissensgebiete unterscheiden: das religiös-theologische, das slavistische, das kirchengeschichtliche und das kirchenrechtliche. Auf dem

Gebiete der religiösen und theologischen kyrillomethodianischen Forschung ist Prof. Grivec unübertrefflich. Durch das verständnissvolle lange Jahre dauernde Eindringen in die Tiefen der Schriften der beiden Thessalonicher und in den ideologischen Inhalt ihrer slavischen Biographien, hat er ihre Seelen, ihr reiches inneres Leben und Streben wissenschaftlich entdeckt und hier nun auch literarisch dargestellt. Man lese etwa die Kapitel über die Definition der Philosophie und über die urväterlichen Ehren, über den Tod Konstantin-Cyrills und über den des hl. Method, sowie die meisterlichen Schilderungen der Charaktere der beiden Brüder, zusammen mit dem Schlusswort. So etwas gibt es, wie es scheint, in der gesamten bisherigen kyrillomethodianischen Literatur nicht. Auch die slavistischen Partien sind im grossen und ganzen ausgezeichnet, und bieten eine Fülle von neuen und nützlichen Einsichten, Erläuterungen und Zusammenfassungen, z. B. über die glagolitische und cyrillische Schrift, über die slavische Liturgie und über die altslavische Schriftsprache und ihre Denkmäler. Was aber den kirchengeschichtlichen und kirchenrechtlichen Aspekt betrifft, so wäre eine umfassendere und tiefere Verwertung des einschlägigen Quellenmaterials und hie und da eine den Quellenzeugnissen mehr entsprechende Formulierung der Schlussfolgerungen wünschenswert gewesen. Unter anderem ist z. B. die im J. 868 in Rom erfolgte Errichtung der mährischen Missionshierarchie mit Konstantin als Bischof an der Spitze und mit dem römisch-slavischen Ritus als Bedingung völlig verkannt. Immerhin werden Kirchen- und Rechtshistoriker beim Lesen der historischen Ausführungen des gelehrten Theologen und Philologen manche nützliche Anregung und willkommene Gelegenheit bekommen, um die bei ihm im Schatten gebliebenen Quellen und unerhellten ursächlichen Zusammenhänge tiefer zu erforschen und in klareres Licht zu rücken.

Wir befinden uns fast an der Schwelle des elfhundertjährigen Jubiläums der Ankunft der hl. Konstantin und Method bei den Slaven (863-1963). Das hervorragende Buch des Prof. Grivec bietet allen, die berufen sind an diesem wichtigen Kulturereignis teilzunehmen — Slavisten, Byzantinisten, Theologen, Historiker, Missionstheoretiker — ein erwünschtes einführendes Handbuch. Grossen Nutzen werden daraus auch weitere Kreise der historisch interessierten Leser ziehen, besonders diejenigen, die Interesse an der modernen ökumenischen Bewegung haben.

S. Sakač, S. I.

Berthold Rubin, *Das Zeitalter Justinians*. Erster Band. Walter de Gruyter & C. Berlin 1960, 540 pages, 16 planches, 11 cartes.

La personnalité de Justinien est si complexe et si importante, qu'il faut savoir gré à Monsieur Berthold Rubin de lui avoir consacré de longues années d'études. Dans sa préface l'Auteur remercie les aviateurs alliés et russes de n'avoir pas réduit en cendres son manuscrit

au cours des terribles bombardement de Berlin (1943-1945). Cela aurait été vraiment dommage, non pas que ce premier volume renouvelle entièrement le sujet, traité si souvent et magistralement depuis Charles Diehl et W. C. Holmes jusqu'à Ernest Stein. Mais l'Auteur a su profiter des travaux les plus récents, et introduire dans son étude des vues générales, qui manquent à d'autres érudits. C'est ainsi qu'il n'hésite pas à remonter au grand Pompée, aux Flaviens, à Trajan , à Galère et à Julien pour expliquer les guerres de Justinien contre les Perses (pp. 245-253). Faut il regretter que, selon une méthode fréquemment employée en Allemagne, les notes, pour la plupart exactes et précieuses, soient exilées en fin de volume, ce qui privera le lecteur pressé et superficiel d'un enrichissement certain?

Parmi les pages, qui éclairent, d'un jour nouveau, le règne du grand empereur il faut citer celles consacrées à l'opinion publique, aux admirateurs et aux adversaires de Justinien. L'attitude ambigüe de Procope, louangeur dans le « De Aedificiis », amèrement critique dans la « Vita Arcana » est finement analysée (pp. 173-226). Mais le long passage sur « Ostroms Kaiserkritik » et ses digressions sur l'histoire romaine et l'histoire russe, de Kurbskij à Trotzky, n'ont qu'un rapport lointain avec l'histoire de Justinien (pp. 234-244). On se demande également, si les chapitres consacrés aux guerres orientales de Justinien (pp. 245-373), étudiées avec soin par les historiens précédents, n'auraient pas pu être abrégés. Mais les conclusions en sont justes, bien que la géniale politique de Maurice, envers la Perse, et la rupture catastrophique de Phocas avec Khosrô II auraient pu être mentionnées.

Tel quel, cet ouvrage solidement documenté et clairement composé se présente comme un bonne synthèse des connaissances actuelles sur Justinien et sa politique orientale.

PAUL GOUBERT, S. J.

Peter STOCKMEIER, *Leo I des Grossen. Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik* (= Münchener Theologische Studien. I. Historische Abteilung, 14 Band), Kommissionsverlag Max Hueber, München 1959, 228 pages.

Voici un livre clair et dense, riche en faits et en doctrine, qui essaie d'étudier la théologie politique de Saint Léon le Grand, c'est à dire les idées dont il avait hérité, ou qu'il s'était formées sur le rôle de l'empereur dans la Chrétienté.

Moins d'un siècle et demi après la conversion de Constantin, les sermons et les lettres du Pape fournissent les bases d'une doctrine sûre au sujet de la personne de l'empereur (pp. 24-74), et de l'attitude, qu'il doit prendre envers l'Eglise et la Religion (pp. 75-154). St. Léon montre avec précision les limites du pouvoir de l'empereur, humble serviteur de Dieu (pp. 89-93), mais il exalte son rôle de défenseur de

la Foi (pp. 93-100). Il n'hésite pas à comparer la majesté impériale à un sacerdoce (pp. 130-138). Cette conception du rôle de l'empereur se tient à une égale distance de la théocratie et du césaropapisme.

Les archéologues seront spècialement intéressés par un appendice sur les « portes de bois de Sainte Sabine » (pp. 152-156), mais l'auteur semble ignorer les travaux et les hypothèses du R. P. F. Darcy, O. P., et du Professeur L. H. Grondijs. De même dans son exposé sur « l'empereur et le Concile », il aurait pu mentionner l'article de Mgr. R. Devreesse sur « le cinquième concile et l'oecuménicité byzantine » (Studi e Testi, 123 Miscellanea G. Mercati III, Città del Vaticano 1946, pp. 1-15).

Parmi les idées directives de la Théologie politique de Saint-Léon, l'Auteur souligne à juste titre l'idée d'unité (pp. 174-199), en conséquence de laquelle les ennemis de l'Eglise sont considérés par le Pape comme les ennemis de l'état (p. 191). Il montre comment la trilogie « Christus, Petrus, Pontifex », forme l'élément essentiel de sa doctrine sur la Primauté romaine (p. 209), et comment les conceptions politico-théologiques de Saint-Léon diffèrent de celles de Saint Augustin.

L'étude de Peter Stockmeier se présente comme un utile complément des travaux du regretté Mgr H. X. Arquillière sur l'« Augustinisme politique » (Paris 1934).

PAUL GOUBERT S. J.

Demetrios SICILIANOS, *Old and New Athens*, trans. by R. LIDDELL. Putnam, London 1960, 378 pages. Price 25 shills.

The present book is a synopsis of what was originally three volumes of interesting items of information on the history of Athens. The first few centuries of the Christian era are rapidly disposed of. There are more abundant notices of the events that occurred between 1204 and 1460, and again of those from 1460 to 1830, the periods respectively of Franco-Spanish-Venetian domination and of Turkish domination. The first part of the book, which ends with the recovery of political freedom by the Greeks, has still five other chapters, dealing with "The Travellers", "Outstanding Athenian Men of Learning, Clerics, and Teachers", "Old Leading Families and Old Houses in Athens (before the Revolution)", "Byzantine Churches, Churches of the Turkish Period, Monasteries near Athens and Turkish Sanctuaries", and "Education and Schools in Athens and Greece".

The second (and much shorter) part treats of "Modern Athens, after the Revolution of 1821", when the city was reconstituted as the capital of free Greece. This part is made up mainly of brief notices on people and families. There are in addition several short appendices and an index.

There is a vast amount of concentrated information on many diverse and unexpected aspects of Athenian history in this book,

which is not a book so much to read as to consult. Moreover that part of it that I can easily check I have found to be reasonably accurate. Mistakes, however, there are bound to be in such an accumulation of data. E. g., p. 19, the massacre of the Latins in Constantinople was in 1182, not 1184: p. 38, the author reads back into late mediaeval times very recent regulations of the Catholic Church about mixed marriages: p. 60, John V accepted Catholicism personally without at all implicating the Greek Church.

The book has 12 excellent illustrations on 8 plates in the second part.

JOSEPH GILL, S. J.

Le Concile et les Conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise. Editions de Chèvetogne, éditions du Cerf, Paris 1960, xx-350 pages, 21 NF.

Ce recueil d'études sur les conciles oecuméniques, se distingue par son caractère de recherche scientifique et par sa préoccupation oecuménique, cherchant à apporter des éléments de solution à des problèmes posés par la théologie des conciles.

Les exposés ont été d'abord proposés en septembre 1959 dans une réunion théologique à Chevetogne, ouverte au colloque oecuménique. On peut regetter dans le présent recueil l'absence du rapport de ces discussions, mais la conclusion du P. Congar nous présente en une synthèse les résultats de toute la session. Dans les différentes contributions, c'est surtout l'aspect collégial du pouvoir dans l'Eglise et le rôle de l'épiscopat, qui a été pris en considération. Dom Botte et Dom Marot étudient la communauté ecclésiale dans les premiers siècles chrétiens et démontrent que dans la conception collégiale du gouvernement de l'Eglise il y a eu un développement progressif, dont les éléments se retrouvent dans le Nouveau Testament et chez les Pères Apostoliques. Dans son étude sur les quatre premiers conciles le P. Congar remarque justement que dans l'ensemble de la tradition, ni les papes ni les théologiens ni les synodes eux-mêmes, n'ont mis tous les conciles sur le même plan. Au IVe et Ve siècles, comme nous le montre le P. Camelot, le concile oecuménique est dans la pensée de l'Eglise, une assemblée d'évêques qui ont conscience de représenter l'Eglise universelle, de continuer le collège apostolique, au milieu duquel trône le Christ lui-même et dans lequel est présent et agissant le Saint-Esprit. L'autorité de l'évêque de Rome prit un relief particulier dans la figure de saint Léon le Grand qui au concile de Chalcédoine s'opposa au 28e canon. Cependant il n'y a pas ici deux autorités distinctes et subordonnées l'une à l'autre, le concile et le pape: il y a le concile délibérant et décidant avec le Pape, présent et agissant par ses légats.

On éprouve une pénible impression en lisant dans la contribution du professeur Alivisatos que « l'Orient n'a jamais reconnu à Saint

Pierre une suprématie sur les autres apôtres » (p. 120). Nous reconnaissons la sincérité avec laquelle l'illustre professeur enseigne la doctrine de son Eglise, mais nous croyons que de telles affirmations dépourvues de preuves ne profiteront ni à la science ni à la cause de l'union des chrétiens. Nous sommes d'ailleurs convaincus que beaucoup d'Orthodoxes ne partagent pas les opinions du prof. Alivisatos ni à ce sujet ni en d'autres points encore de sa conférence; aussi, un apport plus important de la part de l'Eglise orthodoxe eut été souhaitable.

Après plusieurs autres études de valeur indiscutable, le P. Congar écrit en guise de conclusion ses réflexions personnelles sur la théologie engagée dans les réalités conciliaires; elles sont du plus haut intérêt pour amorcer un colloque avec les non-catholiques.

F. T. Bossuyt S. J.

Ernest Stein, *Histoire du Bas-Empire*. Tome I: *De l'Etat Romain à l'Etat Byzantin* (*284-476*). I. Texte, 408 pages; II. Notes et cartes, 672 pages, 4 cartes hors texte.

Réalisant un des ultimes désirs du regretté Ernest Stein, Monsieur Jean Rémy Palanque, professeur à l'Université d'Aix en Provence, publie l'édition française du fameux et désormais classique « Geschichte des spätrömischen Reiches I von römischen zum byzantinischen Staate » (284-476 n. Chr.) paru à Vienne en 1928. Nous n'avons pas à revenir sur les éloges quasi unanimes qui accueillirent cette première édition en langue allemande, Dans la préface de la nouvelle édition en langue française, Monsieur Jean Rémy Palanque indique avec franchise l'esprit, qui l'a animé et la méthode qu'il a suivie: respecter intégralement le texte du Maître, sauf le cas où sa pensée avait évolué. C'est ainsi, que l'on a inséré dans l'édition française les notes manuscrites que Monsieur Ernest Stein avait ajoutées à son volume, en langue allemande, et qu'il comptait utiliser pour la réédition, revue et augmentée, qu'il comptait publier, lui-même, en langue française. Ses recherches et l'évolution de sa pensée religieuse depuis 1928 lui avaient permis de découvrir des aspects nouveaux dans certaines questions, qu'il avouait avoir traitées trop légèrement.

Ayant, depuis 1937 jusqu'à sa mort, bénéficié, ainsi que Monsieur Palanque, des confidences d'Ernest Stein, je puis, à mon tour, déclarer que notre ami commun aurait authentiqué tout ce que Monsieur Palanque a cru devoir ajouter ou retrancher à son œuvre. C'est ainsi qu'au lieu de son premier jugement trop sommaire sur St. Augustin, on a inséré pages 259-261, des lignes très éclairantes d'André Marrou, dont en 1941-1942 Ernest Stein avait spécialement apprécié la sûreté. Si la plupart des heureuses transformations du texte dans le volume I sont le fruit de la collaboration de Monsieur Palanque, de Madame Ernest Stein, et des amis de l'auteur, le volume II (notes et cartes) doit beaucoup à Mademoiselle Emilienne Demougeot, pro-

fesseur à l'Université de Montpellier, et à Monsieur Maqueron, professeur à la Faculté de droit d'Aix en Provence.

La traduction très consciencieuse par Mademoiselle Elisabeth Will, docteur de l'Université de Strasbourg, a été revue très soigneusement et adapté au goût français par Monsieur Palanque et Madame Ernest Stein. Il fait leur savoir gré d'avoir offert aux lecteurs de langue française l'ouvrage magistral du regretté defunt, non seulement écrit en style clair et élégant mais augmenté de notes critiques, qui résument la plupart des ouvrages, traitant de la période 284-476, parus entre 1928 et 1959. Une excellente bibliographie (pp. 607-620) et un index alphabétique (pp. 621-665) rendent encore plus aisée la consultation de cet ouvrage, qui prolonge le rayonnement d'un maître irremplaçable et trop tôt disparu.

PAUL GOUBERT S. J.

Italian Renaissance Studies, ed. E. F. JACOB. Faber and Faber, London 1960, 507 pages with 41 illustrations. Price 63 shills.

Italian Renaissance Studies is a series of long essays written to do honour to the memory of Cecilia Mary Ady, who died on 27 March 1958. The title of the book indicates the general subject matter, chosen because Mrs Ady, through a long life devoted to scholarship and education, had specialised in fifteenth-century Italian history, chiefly the history of particular families.

The book is introduced by the editor, E. F. Jacob, with a general appreciation of the present state of Renaissance studies, which now cover a field very much larger that they did not so many years ago. The essays that follow are not designed to offer a complete picture of fifteenth-century Italy. For the most part they deal only with the very end of the fifteenth century and they rather take for granted that the reader has a fair background of knowledge, which they deepen by treating in detail of special, and perhaps unexpected, points. The studies fall roughly into groups: the earlier ones assess the Italian Renaissance in the context of Europe; then there are examinations of signorial government, and, after a review of the papal financial system, there come seven papers connected with art, archaeology and literature.

It would be unjust to allot an order of merit to these essays, for the subjects they treat of are so diverse. On the other hand, space does not allow of comment on all of them, and so, without prejudice to the rest, I content myself with a few remarks on some of them. The intricate subject of papal finance is excellently outlined by P. Partner, in this rounding off his previous publications dealing with the history of the first half of the fifteenth century. Then, three generations of Medicis are compared as patrons of art (by E. H. Gombrich) — the first laid the foundations in architecture, the second

was patron of artists in general and loved brilliant colours, the third was the theorist and dilettante. I am grateful for the defence of the poetry of the High Renaissance (by J. Sparrow), which is often too easily written off as mere dexterity of words, and for the last of the essays (by C. Mitchell) that deals among other things with the peripatetic Cyriac of Ancona, who went everywhere (and was there always at the critical moment) and described so much of what he saw very accurately.

The titles of the other studies are as follows: D. Hay, *Italy and Barbarian Europe*; R. Weiss, *Italian Humanism in Western Europe*; J. R. Hale, *War and Public opinion in Renaissance Italy*; L. F. Marks, *The Financial Oligarchy in Florence under Lorenzo*; N. Rubinstein, *Politics and Constitution in Florence at the End of the Fifteenth Century*; D. M. Bueno de Mesquita, *Ludovico Sforza and His Vassals*; P. J. Jones, *The End of Malatesta Rule in Rimini*; E. Wind, *Maccabean Histories in the Sistine Ceiling*; M. Bowra, *Songs of Dance and Carnival*; C. Grayson, *Lorenzo, Machiavelli and the Italian Language*; J. Armstrong, *An Italian Astrologer at the Court of Henry VII*; R. Leys, *Biographical Note* (of Cecilia Mary Ady); index.

The titles by themselves disclose the width and variety of the subjects dealt with, and each study is a mine of information and judicious assessment that adds depth to the background of fifteenth-century history and not infrequently corrects the current picture of it in some details.

J. GILL, S. J.

Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes. Collegit, paravit, adnotavit editionemque curavit P. Athanasius WELYKYJ OSBM, vol. I-III, Romae 1959.

Ista volumina aperiunt novam seriem *Documentorum Romanorum Ecclesiae Catholicae in terris Ucrainae et Bielarusjae*, quae additis hisce tribus, iam 26 volumina publici iuris facta praebent. Nova series sine dubio documenta magni momenti continet, non solum pro historia ecclesiastica sed etiam civili. Uti ex titulo patet, omissa Alba Ruthenia seu Biela Rus, obiectum ad solam Ucrainam restringitur, et quidem ea extensione, quam editores iam antea explicaverunt. Ex alia parte non unius tantum Nuntiaturae archivum perscrutatum hic praebetur, sed omnium Nuntiorum, qui quoquomodo de rebus Ucrainae tractabant, utpote Varsaviensis, Vindobonensis, Graecensis etc. Si relationes Nuntiorum plura negotia tangunt, non publicantur per extensum, sed illa tantum, quae Ucrainam spectant. Maioris momenti negotia in hisce voluminibus illustrata sunt: Unio Brestensis (vol. II) et bella Cosacorum (vol. III).

Ad ista perutilia volumina pauca tantum observanda habeo. Et primo quidem non clare patet cur in pagina titulari legatur: Collegit...

A. Welykyj OSBM, dum in frontespicio legitur: Collegerunt A. Welykyj et G. Harastej. Praeterea in introductione ad tertium volumen, hocce praesentatur uti quartum (p. IX). Tandem inter documenta plura habentur scripta Romae. Suntne istae etiam litterae Nuntiorum? Quorum? Cui directae? Desideratur explicatio.

Alias laudanda est sollertia, cum qua etiam ista volumina edita sunt, et introductiones et notae explicativae bene documenta ipsa illustrant, indices autem locupletes usum eorum facilitant. Reproductiones cartarum geographicarum contemporanearum ad inveniendas regiones et locos de quibus in relationibus sermo est optime inserviunt. Denique lectorem animadvertendum volo de speciali declaratione editoris circa independentiam huius collectionis Documentorum cura PP. Basilianorum editae, ab omnibus aliis (initio voluminis II).

M. LACKO S. I.

Reallexikon für Antike und Christentum ... herausg. von Th. KLAUSER, Lieferungen 28/35 «Ebenholz»-«Entwicklung», Stuttgart 1958-60.

Il magnifico Lessico avanza senza venir meno ai suoi scopi, anzi migliorando, se non mi inganno, la qualità del suo difficile lavoro.

Faccio una breve rassegna degli ultimi fascicoli aggiungendo alcune note critiche. Non credo sia giustificato, come fa G. Strecker, di identificare gli « Ebioniti » semplicemente coi giudeo-cristiani osservatori della legge. Pur essendo accertato dalle fonti che gli ebioniti si svilupparono entro quel gruppo per una specie di fanatismo a oltranza, non è detto però nè da Giustino nè da Ireneo che la comunità cristiana di Gerusalemme fosse dal principio ebionita, come suppone gratuitamente l'autore. Dalla sua teoria risulta come conseguenza che s. Giacomo il Minore apparteneva all'ebionismo (col. 497) e che i primi ebioniti non erano separati dalla « Grosskirche ». La voce « Edelsteine » di A. Hermann è trattata con ampiezza ed erudizione. Noto lo sbaglio « serveritas » (col. 531) e avrei desiderato qualche accenno agli « Inni sulla margherita » di s. Efrem. « Edessa » è un capolavoro dovuto allo studio di E. Kirsten. Osservo che a torto vengo citato come se avesse affermato che lo *ἱερὸς ἀνὴρ* di Giulio Africano indica la conversione al cristianesimo di Abgaro VIII. Anche se il giudizio è stato scritto prima dei recentissimi studi di P. Edm. Beck e di A. Vööbus sugli inizi del monachesimo a Edessa nei tempi di Efrem, mi sembra molto giusto quel che il Kirsten scrive: « Das (idiorhythmische?) nachbarliche Zusammenleben von Einsiedlergruppen in Klostergemeinschaften » sarebbe stata la forma iniziale, ma con una attività apostolica simultanea (col. 584). Proprio in quegli anni si aveva lo stesso caso sia in Cappadocia (cfr. Basilio e il Nazianzeno) sia presso Antiochia (cfr. Diodoro di Tarso, Teodoro di Mopsuestia e Giovanni Crisostomo). Interessante e ricco di casuistica morale per

effetto della contaminazione pagana l'« Effeminatus » di H. Herter. « Eikon » di G. B. Ladner completa le voci « Bild » ed « Ebenbildlichkeit ». Chiaro l'« Einfalt » di H. Bacht. A illustrare poi la strana comparazione di Cristo coll'unicornio serve la voce « Einhorn » di H. Brandeburg. Con la voce « Eisagoge » viene messa in luce tutta la letteratura delle *istituzioni* sia presso i pagani che presso i cristiani, un genere che non appare se non con qualche ritardo. La sintesi che ne fa Th. Schäfer è istruttiva, benchè naturalmente molto ristretta. Alle omelie di Cirillo di Gerusalemme avrebbe potuto aggiungere quelle simili di Teodoro di Mopsuestia (col. 881-2). La voce « Ekklesia I » intorno al senso della parola greca, raccoglie le moderne ricerche sul tema. Secondo O. Linton, il vocabolo significò in origine il comizio degli uomini che si recavano a votare. Nel linguaggio cristiano ebbe il senso di « popolo di Dio ». L'articolo mi sembra un tantino magro e nella bibliografia non trovo indicata la monografia di P. Tena Garriga, *La palabra Ekklesia*, Barcelona 1958. Una sintesi nuova e ben composta ci viene offerta da A. Lumpe e H. Karpp nella parola « Eltern » sugli obblighi reciproci dei genitori e dei figli. È un capitolo molto interessante, specie per quel che riguarda la dottrina dei Padri. La difficile voce di « Emanation » è stata ben studiata da J. Ratzinger. Noto soltanto che la ricerca sul preciso senso dello *ὁμοούσιος*, da lui desiderata (col. 1225) era stata già fatta: cfr. I. Ortiz de Urbina, *El simbolo niceno*, Madrid 1947. Le voci « Embriologie » e « Empfängnis » di E. Lesky e J. Waszink apportano dall'erudizione antica un materiale prezioso per valutare certe idee di autori cristiani riguardo a problemi morali e fisiologici, quali l'aborto e l'infusione dell'anima nel feto. La voce " Energeia ", molto filologica e che non tocca le questioni sul monoenergismo, è un complemento della « Dynamis ».

Quello che più che altro colpisce in questi fascicoli è la voce « Engel », un vero trattato di angelologia che va dalla col. 54 alla 322, e si suddivide nei capitoli seguenti: fra i pagani, fra i giudei, fra i gnostici, fra i cristiani, catalogo dei nomi degli angeli, Gabriele, Michele, Raffaele, Uriele. Il capitolo sull'arte è a carico di Th. Klauser, mentre tutti gli altri sono opera del diligentissimo J. Michl. La trattazione ha raccolto un materiale immenso, frutto di un lunghissimo lavoro. Delle volte lo sguardo si trova quasi arrestato da uno sbarramento imponente di abbreviazioni e cifre. Non si sarebbe potuto adottare qualche accorgimento tipografico per impedire quest'impressione di foresta vergine? Se p. es. si fossero scritti questi dettagli in corpo 8°, l'occhio avrebbe avuto più serenità e chiarezza. La bibliografia non è tanto ricca e non serva proporzione coll'ampiezza dell'articolo. Sarebbe stato utile citare anche di Daniélou la sua recente « *La theologie judéo-chrétienne* ». Il Klauser ci ha fornito un inventario completo di tutte le rappresentazioni angeliche cristiane fino al 600 e poi le ha raggruppate per temi a secondo lo sviluppo storico. Le voci « Enkolpion » di Gerstinger ed « Enkomion » di Th. Payr sono molto proprie di questo Lessico ed illustrano usi ed abusi cristiani dei primi secoli, in parte conservati fino a noi. Nella voce « Enkrateia » svolta

da H. Chadwick non è giusto cominciare con Paolo, ma da Mt. 19,12 sugli eunuchi «per il regno dei cieli». Nello svolgimento della «Enkyklios paideia» H. Fuchs ha raccolto un ottimo materiale, anche se qua e là potrebbe essere completato, p. es. sull'educazione ateniense di s. Basilio e di s. Gregorio Nazianzeno (cfr. Or. fun. in Basilium). La voce «Entrückung» di G. Strecker va letta con cautela quando parla del settore cristiano. Traspare un criterio acattolico quando afferma (col. 475) che la Assumptio Mariae è «legendarisch bezeugt».

Il Lessico, che esce con un ritmo metodico e rapido, si afferma sempre di più come strumento indispensabile di ricerca per tutte le discipline che hanno a che fare col cristianesimo primitivo.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Musica

Contacarium Ashburnhamense, (= Monumenta Musicae Byzantinae, Series Principalis, vol. IV), edendum curavit Carsten Høeg, Copenhagen, 1956.

La serie principale dei M.M.B., mercè l'opera entusiasta del Prof. Carsten Høeg, si è arricchita di un altro esemplare, il Laurentianus Ashburnhamensis 64. Abbiamo di proposito usato il verbo arricchito in quanto fino al I° Congresso Internazionale di musica Sacra, gli studiosi che fino allora facevano capo ai M.M.B. avevano rivolto la loro attenzione principalmente agli *Sticherà* più antichi di cui esistono un gran numero di esemplari che li contengono e la cui musica in verità ha le note della maggior arcaicità; meno avevano rivolto la loro attenzione agli *Heirmoi* che all'epoca anteriore al sec. XIV avevano le stesse formule melodiche degli Sticherà. Per loro è stata una sorpresa quando, venuti a Grottaferrata ove era stata allestita una mostra di codici musicali bizantini, hanno potuto constatare l'esistenza di altre raccolte anch'esse antiche contenenti melodie non inferiori per importanza a quelle degli Sticherà e degli Heirmoi. È nato allora il proposito di pubblicare il presente manoscritto, il quale, benchè non esaurisca il repertorio musicale nè completi il panorama dei vari stili necessari allo svolgimento delle sacre cerimonie del rito bizantino, pur tuttavia aiuta a formare l'idea di quel che era la situazione musicale prima del sec. XIV dando in pari tempo la possibilità di maggiormente penetrare l'intima organizzazione del sistema musicale di allora.

Il Laurentianus Ashburnhamensis 64 è un ex Criptense, scritto nel 1289 da un certo Simeone monaco di Grottaferrata per incarico del Priore Pancrazio.

L'edizione abbastanza buona sarebbe stata migliore se migliori fossero state le fotografie. La grandezza e chiarezze della scrittura supplisce però non rare volte a piccole deficienze permettendo una

discreta lettura. Al contrario dei facsimili precedenti stampati su cartoncino abbastanza robusto il presente è stampato su carta molto forte e resistente anche se più fina di quella dei precedenti; questo fatto consente una migliore maneggevolezza del libro e più remoto il pericolo dello squinternamento del dorso del libro.

L'edizione è corredata da una prefazione e, preceduta da un indice, da una lunga introduzione del Prof. Carsten Høeg; segue una storia del manoscritto e un indice analitico del contenuto del codice.

L'introduzione contiene delle osservazioni generali (pp. 8-10), la descrizione del manoscritto e del suo contenuto, osservazioni sulla notazione musicale (pp. 25-27), sullo stile (p. 27), sulle *martyriai* o chiavi, gli *apechemata* o formule di intonazione.

La parte riguardante la descrizione del manoscritto è divisa in *sezioni*; tale divisione corrisponde in realtà alla situazione interna del codice, con la sola riserva sulla sezione *D*. In questa sezione infatti l'Autore accomuna gli Allelouiaria con le Hypakoai che sono repertori totalmente differenti; noi avremmo preferito quindi che i due repertori particolari godessero di sezioni distinte. Gli Allelouiaria infatti fanno parte della Liturgia e hanno per testo versi di salmo o di odi bibliche; le Hypakoai invece fanno parte della S. Ufficiatura (mattutino) e fanno parte del repertorio innografico. Se volessimo dare un giudizio sulla trattazione delle diverse sezioni dovremmo dire che non troviamo un equilibrio fra le diverse parti. Mentre infatti le sezioni *A* e *B* sono prolisse le altre hanno una trattazione abbastanza superficiale. Noi pensiamo che questo dipenda dalla diversa valutazione in cui il chiarissimo presentatore tiene i repertori particolari del libro. Per lui infatti il nucleo principale del libro è il repertorio dei Kontákia; gli altri sono stati aggiunti in un secondo tempo. Questo modo di pensare è anche la ragione del titolo sbagliato dato alla pubblicazione. Altra ragione del diverso sviluppo delle sezioni è a parer nostro il fatto che dell'Inno Akáthistos e dei Kontákia almeno per quel che riguarda la parte testuale si son compiuti degli studi, cosa che invece manca per gli altri repertori.

Sulla parte dell'Introduzione riguardante direttamente la musica avremmo tanto da dire; con nostro rammarico non possiamo però trattarne in questa sede. Pur facendo le nostre riserve su quanto dice in generale l'autore nella Introduzione non possiamo non plaudire la pubblicazione del Psaltikón (questo è il vero titolo del libro); gli studiosi di musica bizantina più che dell'Introduzione il vero beneficio lo trarranno dal codice che facilita sensibilmente la conoscenza della musica bizantina. Sotto quest'aspetto l'augurio nostro è che altre pubblicazioni seguano a ritmo sempre più serrato la presente onde avere a portata di mano un materiale più abbondante del repertorio antico, attraverso il cui studio complessivo soltanto possono essere risolti alcuni problemi ancora *sub judice*.

P. Bartolomeo Di Salvo

Fragmenta Chiliandarica palaeoslavica; a) *Sticherarium*; b) *Hirmologium* (= Monumenta Musicae Byzantinae, Series Principalis, vol. V, Praefatus est Roman Jacobson; Copenhagen, 1957.

È ormai quasi pacifico fra gli studiosi che gli slavi assieme alla fede, al rito e ai libri liturgici abbiano preso da Bisanzio anche la notazione musicale. Prescindendo dalla possibilità ancora remota della trascrizione, in modo speciale per la notazione paleoslava, dubbi e incertezze su particolari problemi paleografici esistono ancora e richiedono un lavoro paziente perchè possano dipanarsi; un prezioso contributo alla loro soluzione potrà però derivare dallo studio comparato delle due notazioni. È in vista di questo contributo che salutiamo con piacere la pubblicazione di questi due frammenti nella *Series Principalis* dei Monumenta Musicae Byzantinae. Consistono in un frammento di uno *Sticherarion* e di un frammento di *Heirmologion* esistenti nel monastero atonita di Chilindari e portanti il primo il numero 307, il secondo il numero 308. Nell'edizione dei Monumenta vengono considerati come un unico volume anche se in realtà sono due libri distinti anche come formato.

Il primo, lo *Sticherarion*, databile probabilmente dal sec. XII, apografo certamente di altro più antico, contiene il repertorio sticherarico del vespero e del mattutino dal venerdi della VI settimana di Quaresima fino al vespero del giorno di Pentecoste detto della *Gonyklisia* o dell'*Inginocchiamento*. Cosa molto importante in questo codice è che ad eccezione degli Antiphona la serie degli Sticherà delle diverse ricorrenze non è data, come per lo più negli Sticheraria, secondo la sequenza dei modi del sistema modale ma seguendo la posizione loro nella S. Ufficiatura. Questo fatto che anteriormente al sec. XIV si incontra non troppo sovente come invece accade nell'epoca cucuzelica (dopo il sec. XIV), ci suggerisce l'idea che inizialmente esso non doveva essere uno Sticherarion completo nel senso che normalmente vien dato alla parola. Esso doveva essere un estratto ad un dipresso come il manoscritto Crypt. *E. α.* VI; tra i due infatti, a parte la maggior completezza del Crypt., notiamo una stretta rassomiglianza di contenuto e di disposizione del repertorio innologico musicale non escluse le rubriche.

Il secondo, lo *Heirmologion*, contiene le Akolouthiai distribuite secondo i diversi modi seguenti la progressione del sistema modale; la serie delle odi poi sono raggruppate in modo che abbiamo prima tutte le prime odi della totalità delle Akolouthiai indi le terze, poi le quarte e così di seguito. Fa eccezione una Akolouthia che il presentatore dice di non trovare fra i manoscritti greci (pp. 12-13; ff. 62-63). La parte del codice andata perduta è cospicua; praticamente e rimasto completo il modo II aut. soltanto; manca parte del modo I aut. e del III aut. con tutto il resto.

L'introduzione per ambedue i frammenti è di Roman Jacobson e trovasi nello Sticherarion; nella sua sinteticità essa è completa perchè trovansi tutte le notizie strettamente necessarie. Se volessimo

dire qualche cosa su di essa ci limiteremmo ad esprimere la nostra preferenza di avere la parte riguardante ciascun frammento all'inizio del libro che lo contiene. È un'inezia. Ogni volume è corredato di un indice del contenuto con a fianco l'*incipit* corrispondente greco. Una cosa poi che ci piace è che tutte le annotazioni sono poste in calce alle pagine contenenti gli indici, quasi delle note; la situazione da questo fatto balza evidente ed immediata.

P. BARTOLOMEO DI SALVO

Mélanges Carsten Høeg, in *Classica et Mediaevalia*, Vol. XVII, fasc. 1-2, Copenhagen, 1956.

Nel sessagesimo compleanno del Prof. Darsten Høeg gli amici ed ammiratori suoi hanno voluto celebrare i meriti suoi con una serie di articoli nella nota rivista danese *Classica et Mediaevalia* in modo da formare un volume che fosse un'attestazione del loro affetto e della loro stima. Ne è venuto fuori un libro comprendente due fascicoli della rivista. Scorrendone l'indice vediamo un succedersi di nomi di personalità che, ognuno nel proprio campo di studi sono delle autentiche autorità. Degli italiani troviamo i Proff. Silvio Giuseppe Mercati, il compianto Ciro Giannelli e Giuseppe Lugli; degli esteri A. Dain, Ingemar Düring, F. Halkin, H. J. W. Tillyard, Günther Zunz, ecc.

Dei differenti lavori contenuti nel volume segnaliamo quelli che riguardano la musica bizantina, a noi più interessanti. Sono due; il primo quello di H. J. W. Tillyard (pp. 135-137) è la segnalazione di un codice del British Museum, il manoscritto Ad. 43790 (c. 1280). Tale segnalazione è l'unico contributo dell'articolo agli studi sulla musica bizantina; esso non ha altra pretesa che di essere un pensiero gentile verso l'amico e collaboratore nei Monumenta Musicae Byzantinae. L'altro articolo è quello del Dott. Günther Zunz collaboratore del festeggiato nella pubblicazione delle pericopi scritturali con notazione ecfonetica nella *Series Lectionaria* dei Monumenta. Nel suo lavoro, che non è altro che la comunicazione fatta al Congr. Intern. di Studi Bizantini di Istanbul nel 1955, il Dott. Zunz indica i principi che hanno presieduto la catalogazione, lo studio e l'edizione critica delle pericopi scritturali.

P. BARTOLOMEO DI SALVO

Artistica et archaeologica

G. A. WELLEN, *Theotokos. Eine ikonographische Abhandlung über das Gottesmutterbild in frühchristlicher Zeit.* Het Spectrum, Utrecht-Antwerpen 1960; Text S. 261, 48 Seiten Tafeln, 4 Übersichten auf losen Blättern.

Ähnlich wie das verdienstvolle Werk von Christa Ihm über die Programme der christlichen Apsismalerei (Siehe Or. Chr. Per. Bd.

XXVI S. 464-466), so bringt dieses hervorragend ausgestattete Buch von G. A. Wellen — eine Doktorabhandlung bei Prof. Dr. F.G.L. van der Meer in Nijmegen in Holland — eine erschöpfende Monographie über das Gottesmutterbild sowohl in der östlichen wie in der westlichen Christenheit in frühchristlicher Zeit. Das Buch bringt nicht nur einige wenige bezeichnende Illustrationen zu seinen Ausführungen. Ähnlich wie eine historische Abhandlung in den Anmerkungen die historischen Quellen anführt und es auf diese Weise dem Leser ermöglichen will, sich selbst ein Urteil zu bilden, so zeigt der Verfasser im Ablauf seiner Darlegungen eine überaus grosse Anzahl der Bilder, von denen er handelt, so dass man auf diese Weise seine Aussagen nachprüfen kann. Damit entfernt sich dieses Werk weit von der heute üblichen Art kunstgeschichtlicher Bilderbücher, bei denen der Text oft in keinem Verhältnis steht zum dargebotenen Anschauungsmaterial. Ebenso wie das uns erhaltene frühchristliche Bildmaterial jeder Art ist auch die über den Gegenstand vorliegende Literatur sowohl im Text wie in den an das Ende der fünf Hauptkapitel verwiesenen Anmerkungen nach menschlichem Ermessen ausgeschöpft. Einer schnellen und auch dem Auge zugänglichen Zusammenschau dienen die drei, beziehungsweise vier losen Tafeln am Ende der Abhandlung. Sie ist also lerntechnisch hervorragend gearbeitet.

Die These hat eine kurze Einleitung und fünf Kapitel. Das erste Kapitel (S. 14-130) behandelt: « Die Gottesmutter in den ältesten Darstellungen der Menschwerdung ». Das zweite Kapitel (S. 30-93) spricht von der « Gottesmutter im christologischen Zyklus von 400-800 ». In diesen zwei Kapiteln folgt die Darstellung der einzelnen Szenen den Hauptereignissen des Lebens Christi. Im folgenden Kapitel (S. 93-139), das ausschliesslich über den Bogen beziehungsweise die Apsismosaiken von Santa Maria Maggiore in Rom handelt, folgt der Autor den einzelnen Bildern des Mosaiks. Das vierte Kapitel (S. 139-200) beschäftigt sich mit dem « autonomen Gottesmutterbild », während das fünfte Kapitel (S. 200-223) den « ältesten Ikonen der Gottesmutter » gewidmet ist.

Ich möchte aus dem reichen Inhalt zwei Punkte besonders hervorheben: zuerst das Kapitel über Santa Maria Maggiore, deren Mosaike vermöge ihrer Einzigartigkeit als thematischer und nicht historischer Darstellung eine gesonderte Behandlung wahrhaftig verdienten. Wellen hat dieselben dankenswerter Weise in den gleichzeitigen historischen Rahmen hineingestellt. Ich wurde aber bei der Darstellung des Thriumphbogens etwas enttäuscht. Der Verfasser hat bei der Schilderung der einzelnen Bilder nicht viel vom Eigenen neu gebracht. Die dunkelgekleidete Person neben dem thronenden Christusknaben links in der zweiten Reihe hat auch er nicht recht zu erklären vermocht. Und Bemerkungen, wie er sie über die Ergänzung der Figur des schlafenden Joseph macht (« Auf diese Weise enstand die erbärmlichste Figur des ganzen Mosaiks » (S. 110) haben in einem Buch dieser Art nichts zu suchen. Hier möchte ich gleich bemerken, dass er bei der Ausführung der als Kaiserin dargestellten Madonna auch

die Freske in der Reliquienkapelle unter dem Hochalter in S. Prassede anführt. Dieses Bild verdiente eine eigene, nämlich in diesem Falle die erste gesonderte Darstellung. Man muss auch sagen, dass die Vorschläge, die der Autor für die Rekonstruktion eines ursprünglichen Apsisbildes macht, recht interessant sind. Zur Erklärung der Schwierigkeiten des Papstes Paschalis I. (817-824) (siehe S. 124 f.) könnte man ja wohl den alten konstantinischen Kirchenplan zu Hilfe nehmen, der um die eigentliche Apsis noch einen Bogengang gelegt hat, wie dies z. B. die Kirche bei Sant'Agnese an der Via Nomentana zeigt. Der Papst kann sehr wohl seinen Thron dann erhöht haben nach Art der cathedra in Torcello und anderer, um dem störenden Herumstehen der Frauen auszuweichen.

Sehr gut gefallen hat mir auch, was der Verfasser über die Hodegitria (S. 210 ff.) und über die Erklärung dieses Namens beibringt. Es ist eine ganz einleuchtende, ungesuchte und darum recht wahrscheinliche Erklärung.

Der Verfasser erwähnt nicht eine stadtrömische Marienikone aus dem Pantheon. Sie ist gerade im Uffizio restauri gereinigt worden. Offenbar stammt sie aus dem Anfang des VII. Jahrhunderts. Er bringt auch — soweit ich sehen konnte — nicht den Marmorfries aus den Grotten von St. Peter im Vatikan, auf dem die Anbetung der Weisen dargestellt ist. Hinter dem mit hoher Lehne versehenen Thron, auf dem die Mutter mit dem Kinde sitzt, ist deutlich ein hohes Kreuz herausgemeisselt. Es soll das nach dem zweifelhaften Negativabdruck von Herkulanum die erste sichere Darstellung des Kreuzes Christi sein!

Wie man sieht, gehört dieses belehrende Buch in alle entsprechenden kunst- und religionsgeschichtlichen Büchereien.

A. M. Ammann S. J.

Vasari's Lives of the Artists. Biographies of the Most Eminent Architects, Painters and Sculptors of Italy, abridged and edited by Betty Burroughs. George Allen and Unwin, London 1960, XIII + 48 (of plates) + 309 pages. Price 32 s.

The number of editions of Vasari's *Lives of the Artists*, both in his day and since, witnesses at once to the general interest in art and to the value put upon this particular account of it. Vasari had many advantages over the present-day critic. He lived within the period of the Italian renaissance and shared in its enthusiasms; he was able to collect traditions, still living, about the great men who had predeceased him by a not very great number of years; and he was an artist himself imbued with their ideals, capable of judging their success or failure by the standards that both they and he accepted. Not that everyone now will approve all of Vasari's assessments, just as some at least of the anecdotes he tells must be considered not

altogether factual; but, by and large, his *Lives* contain a wealth of historical detail, that otherwise would have remained unknown and many sound judgments on the artistic achievements of his subjects.

Where there is question of selection and abridgement, there is bound to be some loss. The editress has obviously chosen the lives of the more famous artists and, in condensing them, has omitted various anecdotes, lists of works produced (many of them no longer exist) and sometimes also Vasari's appraisals. Inevitably something is taken away from the wonder one should have for the prodigious energy of the men of those days and the multitude of their products, which, with the all-roundness of their skills — in the metal-smith's art, in painting, sculpture, architecture —, constitute part of the glories of renaissance Tuscany. Something, however, had to be left out and a wise choice was made.

A foreword, 65 illustrations on 48 plates, 299 pages of text and an index make this a very satisfying volume, which will furnish pleasant reading to all who know (or want to know) something about the marvellous florescence of the Italian renaissance. The *Lives* are factual, vivacious, full of anecdotes, and the editress, at the end of each, has added bits of information culled from other sources or has corrected, where need be, some of Vasari's mistakes. The idea of republishing the *Lives* on a basis of selection was a good one, and it has been well carried out.

JOSEPH GILL, S. I.

Otto DEMUS, *The Church of San Marco in Venice. History, Architecture, Sculpture*. With a Contribution by Ferdinando Forlati (= Dumbarton Oaks Studies Six). Harvard University, Washington, 1960, 236 pages, 118 illustrations. 10 dolls.

Dans sa Préface l'Auteur raconte la genèse de ce livre, appelé à faire date dans l'histoire de l'art vénitien. C'est dans le but d'étudier les mosaïques de St. Marc, que ses recherches se dirigèrent sur l'histoire, l'architecture, la sculpture de la fameuse basilique, joyau et trait d'union de l'art oriental et occidental. Le premier livre, consacré à « l'histoire », (pp. 1-60) insiste sur la « translatio » des reliques de St. Marc en 828-829 par deux marchands vénitiens, Tribunus et Rusticus, aidés par deux moines, Stauracius et Théodore. Le Doge Justinien Partecipacius les fit déposer dans une chapelle de son palais, en attendant qu'elles soient placées dans l'église construite en leur honneur (836).

Cette église « premier écrin des reliques du saint » fut brûlée en 936 pendant une émeute contre le doge Pierre Candianus. A la fin du Xe siècle elle fut reconstruite par les Doges Pierre Orseolo I et II, Vital Candiano, et Tribuno Menio. Ce second édifice, qui semble avoir été une réplique du premier, fut démoli au moins en partie et rebâti

à partir de 1063 sous les doges Dominique Contarini, Dominique Selvo, et Vital Falier. Cette nouvelle église fut consacrée en 1084-1085, d'après la Chronique de Scivos, ou en 1093-1094 d'après la Chronique de Zorzi Dolfin. Les reliques, dont pendant quelques jours on avait déploré la perte, furent retrouvées par les doges et le clergé après trois jours de jeûne et de prières du peuple de Venise. Le 8 octobre 1094, elles furent placés solennellement dans la crypte de la nouvelle église et l'empereur Henri IV vint les vénérer. L'auteur pense que la légende de la miraculeuse « Apparitio » de ces reliques fut imaginée au XIIIe siècle (p. 14).

Au XIIe siècle l'église s'enrichit des reliques d'Anianus, évêque d'Alexandrie, des Saints Hermagoras et Fortunat, disciples de Saint Marc à Aquilée. La « cathedra » de l'évangéliste aurait été donnée à l'évêque de Grado, Primigenius, par l'empereur Héraclius en 628. Depuis le XIVe siècle, l'anneau de Saint Marc est conservé dans le Trésor de Saint Marc, qui possède également un précieux manuscrit de l'Evangile, que l'on prétend autographe de l'Evangéliste (pp. 16-17).

L'histoire politique de Venise et sa séparation progressive de Byzance sont brièvement résumées (pp. 19-24). L'auteur fait allusion aux apports artistiques, qui résultèrent pour Venise du pillage de Constantinople durant la IVe Croisade (p. 27), et à l'influence considérable des prêtres et des commerçants vénitiens sur l'empire latin de Constantinople (pp. 28-30). Avec précision sont notés les emprunts du cérémonial de St. Marc à la liturgie byzantine (p. 55).

Le deuxième livre traite de « l'architecture » (pp. 63-105). L'auteur indique les parties de la Basilique actuelle, qui datent du IXe siècle (pp. 68-69), mais il s'attache à découvrir les constructions des doges Orseolo, après l'incendie de la basilique primitive en 976 (pp. 69-70). Cependant c'est au doge Dominique Contarini (1042-1071) que revient l'honneur de la création de la Basilique actuelle (pp. 70-71), complétée plus tard par l'adjonction du narthex, du baptistère et de la chapelle Saint Zénon (p. 82). La dépendance de la basilique actuelle, construite par le doge Contarini, de l'église des Saints Apôtres à Constantinople, érigée par Théodora, qui s'y fit enterrer (548), est minutieusement exposée (pp. 88-100).

Le troisième livre, qui a pour objet « la sculpture » (pp. 109-190) passe en revue les sculptures vénitiennes d'avant 1200 (pp. 115-118), du début du XIIIe siècle (pp. 118-120) et les dépouilles provenant du sac de Constantinople en 1204 (pp. 120-123). On appréciera particulièrement la « synthèse des éléments gothiques et byzantins de l'époque des Paléologues » (pp. 187-190). Venise fut comme le creuset, où la civilisation occidentale s'harmonisa heureusement avec les somptueuses traditions de l'Orient.

Dans un court appendice (pp. 193-201) Ferdinando Forlati expose le travail moderne de la restauration de Saint Marc. Une liste des doges (pp. 203-204), un tableau chronologique de l'histoire et de l'architecture de St. Marc (pp. 205-208), une abondante bibliographie (pp. 209-229) et surtout 118 belles illustrations complètent ce volume,

qui, tout en s'adressant aux érudits, apportera à tous les amateurs d'art médiéval, byzantin et occidental, un enrichissement certain.

PAUL GOUBERT S. I.

Gian Carlo MENIS, *La Basilica paleocristiana nelle diocesi settentrionali della metropoli d'Aquileia* (= Studi di Antichità cristiana, pubblicati per cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, XXIV), Città del Vaticano 1958; 238 pages, 62 illustrations, 10 tables.

Dans une brève préface Mgr. Pio Paschini souligne l'importance de ce travail, qui a pour but non seulement de « mettre en évidence les caractéristiques de la basilique dans une région du monde d'activité chrétienne, qui, du centre le plus important de la province italique de la Vénétie et de l'Istrie, se dirigeait vers le centre de l'Europe » p. 8.

Une dense introduction (pp. 9-40) permet à l'auteur d'évoquer le milieu géographique (pp. 19-20), politique (pp. 20-25), et la pénétration et la diffusion du Christianisme (pp. 26-38) jusqu'au schisme des Trois Chapitres et aux invasions avares et slaves. Il décrit ensuite quelques aspects de la vie chrétienne aux Ve et VIe siècles (pp. 39-46), « castella », « ecclesia » ou « basilica » ... liturgies sacrées, hiérarchie ecclésiastique, l'organisation de la charité etc. Puis il pose le problème de la basilique paléochrétienne (pp. 44-46), en y ajoutant une courte bibliographie (pp. 47-49) des ouvrages les plus modernes parus sur ce sujet.

La première partie du volume est consacrée aux basiliques, que les fouilles archéologiques récentes ont permis de retrouver dans les quatre diocèses septentrionaux de la métropole d'Aquilée: I) Julium Carnicum (Zuglio) pp. 53-69; II) Aguntum (Stribach bei Liezn) pp. 71-78; Kirchbichl von Lavant (pp. 79-103); III) Tiburnia S. Peter im Holz) (pp. 105-135); Duel (pp. 136-144): IV) Virunum: Grazervogel (pp. 145-148); Ulrichsberg (pp. 149-156), Hoischhuegel (pp. 158-164), Hemmaberg (pp. 165-179). La deuxième partie, plus synthétique, s'attache à montrer la genèse, le développement et les caractères de la basilique paléochrétienne au nord d'Aquilée (pp. 183-224). Notons que la décoration en mosaïques pavimentales est moins abondante que dans les antiques basiliques adriatiques, mais reflète les mêmes caractéristiques qu'à Aquilée, Grado, Parenzo, Vicence et Vérone. Un index analytique (pp. 227-233) rendra de précieux services aux archéologues.

Par la clarté de sa méthode et le sérieux de sa documentation, ce volume, qui fait honneur à la formation reçue au « Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana », se présente comme une utile contribution à l'histoire de la basilique paléochrétienne. Il serait à souhaiter, que dans toutes les régions du monde germanique et méditerranéen des ouvrages semblables soient publiés avec un pareil souci d'exactitude et de précision.

PAUL GOUBERT, S. J.

Philologica

R.-J. Loenertz, O. P., *Démétrius Cydonès. Correspondance*, II. (= « Studi e Testi », 208). Città del Vaticano 1960. In-8°, pp. XXVI-497.

Hace ahora exactamente cuatro años salía de la tipografía políglota Vaticana el primer volumen de la correspondencia de Demetrio Cidonio, esmeradamente preparado por el conocido bizantinista P. Loenertz, O. P., del Instituto Histórico de Santa Sabina, aquí en Roma. Por su mérito extraordinario nos apresuramos a presentarle al mundo erudito con un juicio bien laudatorio desde las columnas de esta misma Revista.

Todas aquellas alabanzas habría que repetirlas ahora, apenas salido a luz el volumen segundo, tanto por lo que al trabajo de la edición propiamente dicho se refiere, como por la presentación tipográfica, que da gran realce al precioso número 208 de la rica colección Vaticana « Studi e Testi ».

Pero también tenemos que añorar ahora lo que entonces añorábamos, es decir, la falta de una traducción en idioma moderno, o al latín, del espléndido epistolario Cidoniano, obra básica al par que para la literatura, también para la historia política y religiosa del mundo bizantino del siglo XIV. ¡Lástima que el erudito editor no se haya acordado de lo que, al menos, prometió en la « Prolusión » del volumen precedente (« Studi e Testi », 186, p. III): « A l'occasion... on corrigera et complétera l'introduction, en attendant de revenir sur certains points, si c'est nécessaire, dans le t. III [el actual] de l'ouvrage, *qui doit contenir l'analyse des lettres, un commentaire et des dissertations historiques, biographiques et chronologiques* ». Subrayamos con toda intención estos bellos propósitos, no cumplidos, porque lo juzgamos de inmenso interés para la mayor parte de los estudiosos de las cosas bizantinas. Tal como ahora nos ha dado el R. P. Loenertz sus dos volúmenes de la correspondencia de Demetrio Cidonio, corre peligro tan valioso instrumento de trabajo de no poder andar familiarmente entre las manos sino de muy pocos.

Mucho da — es cierto — el diligente editor en sus sobrias notas, eruditísimas; pero habría facilitado inmensamente a *todos* — aun a los más especialistas — la lectura y uso de tan inapreciable venero de la cultura helénica, si, dividiendo cada una de las 448 cartas [1] en varios números o apartados, según pidiera la materia, hubiera dado como encabezamiento de ellas cada vez un brevísimo resumen del contenido, suficiente para una primera rápida orientación en la

[1] Ya el editor desglosa de la correspondencia Cidoniana las cartas 121 y 122, las que, por lo tanto, tampoco aparecen en los Indices. (Introd. pp. XVII-XVIII).

lectura de cada documento. Una cosa así como lo hace luego — donde no era, tan necesario — en la edición de los Apéndices. Valía la pena de hacer este trabajo, que, a lo sumo, aumentaría de unas pocas páginas — en conjunto — el ya de suyo extenso volumen.

La *Introducción* (pp. I-XVIII) es modelo de sobriedad, claridad y honradez científica. Nos advierte el autor en ella del método — muy acertado — seguido en la edición, de las dificultades o imposibilidad de adoptar un orden cronológico, y del alcance que hay que dar al aparato crítico, que, aunque no se pueda decir propiamente tal, por no haber aquí confrontación de códices, siendo autógrafa la colección de las cartas ahora publicadas, sí sirve — y mucho — para conocer bien el manuscrito A (Vat. gr. 101) y también a veces el subsidiario U (Urbin. gr. 133) de la Biblioteca Vaticana, con las correcciones y contracorrecciones del mismo Cidonio. Nos da también la Introducción una primera idea de lo que son los Indices, puestos al final, y la utilidad que de ellos se deriva para todo género de investigaciones.

A la Introducción sigue la *Bibliografía* (pp. XIX-XXIV). También está hecha con esmero. Entran en ella, principalmente, aquellos títulos, que incluyen en sí documentos de fuentes contemporáneas, o clásicas. Advierte el autor (p. XII) que para esclarecer hechos o personajes — insinuados, tal vez, tan sólo en las Cartas — ha procurado enviar en nota a testimonios paralelos de otros escritos, y no precisamente a trabajos modernos. Ésta es una de las razones — discutibles, me parece — de por qué no se aducen en la Bibliografía o en las notas las producciones más recientes de otros investigadores. « Nous n'avons pas fait d'exception en faveur de nos propres articles », confiesa noblemente. Sin embargo, algo de demasía diría yo que hay en semejante modo de ver las cosas. Un ejemplo: hay una sola carta dirigida a Nilo Cabasilas (la 378, p. 326), y como nota ilustrativa se aduce un pasaje del mismo Cidonio, editado por Mercati (Studi e Testi, 56. Notizie, pp. 390-391); pero hay un volumen, el 116 de la misma colección, que no nombra el editor, donde aparecen reseñados los puntos de contacto de Demetrio Cidonio y su maestro Nilo.

Sirve, además, la Bibliografía aportada por Loenertz para ver de un golpe el uso que de ella se hace luego en las notas al texto. Siempre se ve indicada la referencia de los lugares donde se habla de cada autor.

Al *cuerpo del libro*, representado por la meticulosa transcripción del autógrafo Cidoniano con sus 219 piezas, números 132-450 (pp. 1-417), precede la designación de los códices usados, 17 en total; aunque, como está dicho, por ser autógrafa la colección, 15 de ellos tienen solamente un oficio muy subsidiario. Se atiende, con razón, al manuscrito A, y en cierta manera se considera también como autógrafo el códice U, trasunto del A y ejecutado por Manuel Calecas bajo la dirección y corrección de Demetrio Cidonio, su maestro y amigo.

Al frente de cada Carta ha podido el diligente investigador establecer — para la mayoría de los casos — la fecha, el lugar de destino

y el nombre del personaje, a quien Cidonio se dirige. Mérito no escaso de Loenertz, que sabrán apreciar en todo su valor los estudiosos de tiempos medievales. En algunos de los casos un prudente signo de duda avalora el esfuerzo de la investigación y abre la puerta a ulteriores sondeos. Con frecuencia — aunque no tanta como el lector desearía — se entreveran en las notas nombres y obras de autores aludidos por Cidonio en el texto.

En cuanto al *aparato*, no me acaba de convencer el desdoblamiento, que el editor hace, del autógrafo A en otros tres A^1, A^2, A^3, que a primera vista desorientan algo, como si fueran otros tantos códices *sui iuris*. Son únicamente la recensión primitiva de A, o las correcciones intermedias, hechas y luego abandonadas por el autor mismo de las Cartas. Mas todo esto ya queda bien indicado — creo yo — con los signos adoptados por Loenertz, explicados en la Prolusión (p. VI) y de nuevo otra vez al frente de la edición misma (página no numerada).

Como complemento de las Cartas Cidonianas añade Loenertz la edición de 30 documentos, dados en *Apéndice* (pp. 419-455), casi todos inéditos, que ayudan — como él dice — a colocar en su justo ambiente a algunos personajes mencionados en el texto Cidoniano.

Vienen, por fin, los *Indices* — valiosísimos en su desnuda sencillez —. Son los siete siguientes: 1) los « Initia » de las Cartas (pp. 457-461); 2) los nombres de personas contemporáneas de Demetrio (pp. 462-466); 3) los de más remota antigüedad (pp. 467-469); 4) los escritores *antiguos* citados en las notas por el editor (pp. 470-471); 5) los nombres geográficos y similares (pp. 472-477); 6) las cosas más notables, en indicaciones extremadamente breves (pp. 478-483); 7) el índice importantísimo de un concienzudo intento de cronología del epistolario (pp. 484-496), dividido en 18 secciones, y cuya orientación está bien indicada en las advertencias preliminares de los prolegómenos (pp. XVI-XVII).

Tal es la aportación magnífica de este volumen al estudio documentado del ambiente cultural bizantino del siglo XIV, como nos lo transmite uno de sus más eruditos e influyentes escritores, cual fue, a no dudarlo, Demetrio Cidonio.

Al R. P. Loenertz, O. P., nuestro más ferviente aplauso, que en nada desvirtúan los ligerísimos reparos hechos más arriba.

MANUEL CANDAL, S. J.

Louis JALABERT S. J. (†) et René MOUTERDE S. J. avec la collaboration de Claude MONDÉSERT S. J., *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*. Tome V: *Emésène* nos 1998-2710 (= Institut français d'archéologie de Beyrouth; Bibliothèque archéologique et historique, tome LXVI), 344 pages. Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1959.

On sait combien les IGLS, dont le tome VI est déjà achevé, ont permis d'illustrer l'histoire de la Syrie. Le tome V consacré à l'Emé-

sène apporte une précieuse contribution à l'étude de la région de Hama et de Homs et permet de mieux connaître « les saints, les monastères, les églises de Syrie, leurs trésors d'argenterie » etc. (p. 1). Les objets liturgiques trouvés dans les environs de Hama sont étudiés avec précision (nos 2027-2043). Les auteurs, suivant C. Diehl, G. de Jerphanion, L. Bréhier, reconnaissent l'authenticité du fameux « trésor Aboucasem » contestée par Mgr Wilpert (pp. 28-38). Plus que les nombreuses amulettes magiques (2055, 2056, 2058, 2059, 2060), on appréciera (2061) un disque de bronze de 0 m. 54 de diamètre représentant, au droit, un « saint cavalier », au revers, le Christ de majesté entouré des symboles des quatre évangélistes, et de la plus « ancienne grande doxologie ou trisagion » (p. 46).

C'est un voyage plein d'intérêt, que l'on entreprend à la suite des savants épigraphistes. Entre Hama et Homs on s'arrêtera volontiers devant les « cellia » de Deir el-Ferdis (2072-2075). D'après le Code Justinien, dans ces petits ermitages ne pouvaient s'enfermer qu'un seul habitant, et un ou deux serviteurs. A Ar-Restan (Arethusa) (2081), on découvre sur un linteau d'un grenier public la mention de l'évêque André, inconnu jusqu'à présent (fin Ve siècle). A Borǧ el Qâ'i (2098), sur un autre linteau, entré dans l'armature d'un pont, on lit le nom d'un évêque Pierre, qui pourrait être le fameux Pierre d'Apamée, déposé par Justinien en 536. A Mariamin (2108), une inscription donne la date de fondation (493) d'un sanctuaire dédié à la Théotokos. A propos d'une inscription trouvée à Gagar al Amîri, relevons une très légère inexactitude (p. 77 note 4): l'empereur Maurice n'était pas le fils mais le gendre de Tibère II. A Krad ad-Bâsiniya (2143), on admirera le convercle de sarcophage, en basalte, de Saint Thomas d'Emèse, dont les reliques « transportées à Antioche en 551 y arrêtèrent la peste, qui y sévissait » (p. 86). Le culte de St. Théodore, et de St. Longin, les « martyrs stratélates » patrons de l'armée byzantine, n'est mentionné qu'une fois (2155). Celui de St. Georges plus souvent (2155, 2174, 2227, 2477, 2479). Dans d'humbles villages, de pieuses invocations nous émeuvent. Ainsi à Garion, sur un linteau (2157), « Christ, fils de Marie, o Seigneur Christ, o Dieu, gloire à vous » et dans le mur d'une maison isolée (2158) « le Seigneur est mon illumination et le protecteur de ma vie ».

A Homs le butin épigraphique est plus abondant. Contre 17 textes réunis jadis par Waddington les auteurs en ont recueilli plus de 200: 1° les inscriptions (même funéraires) dont l'emplacement ancien est connu ou présumé (2202-2217); 2° les inscriptions non localisées, relatives aux cultes, aux édifices, à divers personnages (2218-2256); 3° inscriptions de lecture incertaine (2257-2300); 4° epitaphes (2301-2452); 5° l'instrumentum (2453-2501).

Paul Goubert S. J.

The Chester Beatty Library. A Catalogue of the Armenian Manuscripts. With an introduction on the History of Armenian Art by Sirarpie der Nersessian. Vol. I, Text, 218 pages; vol. II, 67 plates; Hodges Figgis and Co. Ltd., Dublin 1958.

L'ère des mécènes est-elle révolue? On l'a prétendu. Cela n'est certainement pas vrai pour l'Irlande. Il faut se réjouir que la fondation « The Chester Beatty Library » continue si généreusement et si intelligemment ses publications. L'édition du Catalogue des manuscrits arméniens avec l'introduction de M.lle Sirarpie de Nersessian est une réussite aussi bien de la science iconographique que de la présentation photographique, un monument élevé avec goût et amour en l'honneur de la douloureuse patrie arménienne.

Une photographie en couleurs d'une miniature de la Déésis, datée de 1311, ouvre le second volume. Sur les 66 planches, qui le composent, groupées par ordre chronologique, cinq seulement sont datées du XIIe siècle, 12 du XIIIe 10 du XIVe; 14 du XVe, 6 du XVIe, 16 du XVIIe, 1 du XVIIIe (une crucifixion et une Immaculée Conception). Les sujets choisis représentent de préférence les quatre évangélistes, aux XIIe XIIIe, XIVe siècles. Peu de scènes de l'Ancien Testament: l'arche de Noé et le sacrifice d'Isaac (pl. 32) David (pl. 55) la vision de Daniel (pl. 31) et d'Ezéchiel (pl. 52). La vie du Christ et de la Vierge forme la moitié du volume. Parmi les saints du Ménoogium, citons St. Serge (pl. 31), St. Grégoire et le roi Trdat (pl. 40 et pl. 61), St. Théophile et St. Théodore (pl. 59) St. Jean Baptiste et St. Cyrille de Jérusalem (pl. 60).

Mais après avoir admiré dans le IIe volume les splendides reproductions de miniatures arméniennes, dues à Messieurs Emery Walker et Wilfred Merton, que dans un court avant propos Monsieur A. Chester Beatty félicite à juste titre, c'est le premier volume, la préface (pp. VI-VIII) l'introduction à l'art arménien (pp. XIX-XLIV) et l'explication minutieuse des planches (pp. 3-193) qui retiendont l'attention et provoqueront la reconnaissance du lecteur.

C'est une belle et tragique histoire que M.lle Sirarpie Der Nersessian résume dans une introduction d'une exceptionnelle densité (pp. XIX-XLIV). Ses travaux précédents sur « une apologie des images du VIIe siècle » (Byzantion XVII, 1944-1945, pp. 57-87), les « Manuscrits arméniens illustrés des XIIe, XIIIe et XIVe siècles de la Bibliothèque des Pères Mékhitharistes de Vienne » (Paris 1937), « Armenia and the Byzantine Empire », (Cambridge, Mass. 1945), la préparaient éminemment pour cette magistrale synthèse. De ses conclusions non pouvons retenir que la miniature arménienne est essentiellement « un art chrétien et méditerranéen, qui s'est développé en contact avec les civilisations non chrétiennes du Proche Orient » p. XLIV. De la tradition classique, il a hérité de nombreux motifs décoratifs, la clarté de la composition, l'intérêt envers la personne humaine, la vie végétale et animale. Mais la domination sessanide, arabe, seldjoucide, mongole, et turque n'a pas été sans l'influencer. Cependant

dans le royaume de Cilicie ce seront les tendances occidentales qui prévaudront et se répandront dans toute l'Arménie.

Une excellente bibliographie (pp. 195-199) où les ouvrages en langue arménienne figurent en bonne place, un index général (pp. 201-209), index des manuscrits arméniens, géorgiens, grecs et syriaques (pp. 211-216) rendront les plus grands services aux spécialistes de l'iconographie orientale.

PAUL GOUBERT, S. J.

Ernst HAMMERSCHMIDT, *Aethiopische Liturgische Texte der Bodleian Library in Oxford* (= Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung. Veröffentlichung Nr. 38), Akademie-Verlag, Berlin 1960, 72 pp. Prix. 38 DM.

Cette publication comprend deux parties. Dans la première, on trouve le texte éthiopien et la traduction allemande de trois litanies, deux à Notre-Seigneur et une à la Sainte Vierge. La seconde partie contient le texte et la traduction du livre appelé « Doctrine des mystères », traduction éthiopienne du chap. 28 du *Testamentum Domini nostri Iesu Christi*.

Les litanies, trouvées dans les mss. Aeth. f. 16 et Aeth. g. 13 de la Bodleian Library d'Oxford, étaient inédites. Selon Hammerschmidt, elles étaient destinées à l'usage privé, non à la récitation liturgique. Leur importance consisterait dans le fait que les litanies des Eglises orientales, à part celles de la Messe, sont liées à un rite (p. ex. à l'exorcisme), à part quelques cas spéciaux du rite copte. Chez les Chaldéens, pourtant, il existe un grand nombre de litanies, à l'office appelé *qale d-šahra*, qui commentent les mystères du Seigneur ou qui développent, pendant le Carême ou le jêune de Ninive, une supplication pénitentielle. Les litanies éthiopiennes en question ne semblent pas avoir une grande valeur. Elles se limitent à énumérer les mystères de la vie du Seigneur, sans y ajouter une note originale ou une réflexion théologique.

L'introduction à la seconde partie est excellente. Elle expose avec clarté les problèmes concernant le *Testamentum Domini* et en donne une bibliographie complète. L'édition critique de Hammerschmidt, basée sur 10 mss d'Oxford et de Londres, offre un texte qui n'est la traduction d'aucun texte syriaque, copte ou arabe connu. Le commentaire de Hammerschmidt est abondant non seulement du point de vue critique, mais aussi dans la recherche des allusions bibliques et des parallèles avec d'autres écrits.

Si des auteurs, aussi consciencieux que Hammerschmidt, mettaient à la disposition des liturgistes des textes anciens de la liturgie éthiopienne, non publiés jusqu'ici, ils lui en seraient bien reconnaissants.

J. MATEOS, S. I.

Opera a nostris professoribus vel ab Instituto edita

Irénée HAUSHERR, S. I., *Noms du Christ et voies d'oraison* (= Orientalia Christ. Analecta 157), Roma 1960, 314 p.

En 1925, Reinhold von Walter publiait à Berlin *Ein Russisches Pilgerleben* (Vie d'un pélerin russe). L'occident faisait ainsi connaissance avec une courte prière, appelée « prière de Jésus », ou plutôt prière adressée à Jésus: « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu ayez pitié de moi (pécheur) ». La bibliographie de ce sujet s'allonge d'année en année et en montre quel intérêt le pélerin rencontra et quel tourbillon d'idées il suscita. Cependant les auteurs ne distinguent pas la formule de la prière et la méthode où elle s'enchasse depuis le 12e ou le 14e siècle. L'ouvrage présent n'a pas l'intention de parler de cette méthode dite hésychastique, mais uniquement de la prière elle-même. Il s'agit dans ce livre uniquement d'un problème de pratique religieuse: sous quels noms et dans quel but les chrétiens orientaux ont-ils de fait invoqué le Seigneur Jésus? De là, les deux parties: I. Les noms du Sauveur. II. L'invocation du Nom. Dans l'une et l'autre on suit l'ordre chronologique.

Les premiers, qui dans leur dévotion ont dit *Jésus* tout court, ont été des Syriens. L'Église ancienne, en ajoutant à ce nom des titres, préférait les titres les plus glorieux. Pour quelle raison et dans quel but a-t-on inventé la prière de Jésus? Les moines ont, sinon inventé, du moins recommandé et pratiqué systématiquement la prière perpétuelle, le maintien de la pensée de Dieu par la *cryptè mélétè*. A cette fin chacun avait sa *politeia*. Une formule, quelle qu'elle soit, si elle n'est pas accompagnée par la mortification et les autres exercices de la *praxis*, n'obtiendra pas de résultats. Les chapitres sur les prières courtes font voir comment la méditation secrète des anciens hésychastes était pratiquée dans la liberté et dans le libre choix des formules, et comment peu à peu elle se concentra, chez certains, sur une formule fixe. Une d'entre elles, la *prière de Jésus*, est née et s'est développée dans le milieu monacal adonné au *penthos*, puisque c'est une prière catanyctique. L'essentiel c'est la répetition incessante d'un appel au Seigneur de la part de quelqu'un qui se sent pécheur.

Un temps viendrait où cette prière supplanterait pratiquement les autres et attirerait sur elle seule les éloges jadis décernés à la *cryptè mélétè* en général. Pour le fameux moine Nicéphore, la prière de Jésus fait partie de sa « méthode physique ». A partir du XVIe siècle divers auteurs, admis ou non admis dans la Philocalie, célèbrent à l'envi les excellences de la formule. Admirable dans l'ensemble de ses éléments, elle n'est cependant qu'une formule. Tout apport extérieur dans un organisme vivant n'est profitable que s'il est assimilé, il ne s'assimile que s'il répond aux besoins vitaux du sujet. La grande loi, ici comme en toute choses, c'est la discrétion.

I. Hausherr, S. I., *Les Leçons d'un contemplatif, Le Traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique,* Beauchesne, Paris 1960, 200 p.

Les 153 chapitres *Sur l'oraison,* traduits et commentés dans le présent ouvrage déjà paru sous forme d'articles dans la *Revue d'ascétique et de mystique* (35, 1959, pp. 3-26, 121-146, 221-265, 361-385; 36, 1960, pp. 3-35, 137-187), sont attribués à s. Nil dans les manuscrits grecs; mais les versions syriaque et arabe les attribuent à Evagre le Pontique. Leur auteur se montre disciple à la fois des philosophes et des Pères du désert. Des élements eessentiels propres aux doctrines néoplatoniciennes s'y decouvrent facilement. Cependant cet aspect proprement philosophique a pratiquement passé inaperçu. D'autre part, les conseils pratiques viennent de la source la plus limpide: les Pères du désert. C'est ainsi que le *De oratione* pourra toujours aider les âmes à accomplir cette montée de l'esprit vers Dieu qu'est l'oraison. Ce chemin va des larmes de la pénitence par la pratique de toutes les vertus, par le renoncement à tout, par l'abnégation totale de soi-même, par la douceur surtout et la charité fraternelle, à travers des purifications progressives d'âme et d'intelligence, dans l'abandon absolu à la volonté de Dieu, toujours uniquement occupé à nous conduire au but, malgré les persécutions diaboliques à vaincre par la patience, évitant les illusions par l'humilité, à la paix et au repos ineffable de la contemplation de Dieu. C'est une émigration en Dieu. Mais arrivé au terme de l'« ultime désirable », le contemplatif retrouve en Dieu, par la gnose, d'une manière suréminente et spirituelle, tout ce que pour la gnose il avait quitté.

George T. Dennis, S. J., *The Reign of Manuel II Palaeologus in Thessalonica, 1382-1387* (= Orientalia Christiana Analecta 159), Pont. Istituto Orientale, Roma 1960, xi + 179 pages. Price L.it. 1200; 2 dolls.

The theme of this volume is little known, so little known that it has escaped the notice of most historians. The reason is that the sources are confused and jejune, and only a minute study of them has made it possible to reconstruct the outline of the events. An appreciation of the sources (and their shortcomings), both eastern and western, is the content of the introductory chapter, which is followed by a brief but clear sketch of the complicated history — inter-family feuds among the Palaeologi mixed up with the Venetian-Genoese rivalry and the growing Turkish menace — that led up to Manuel's bid for power. The main part of the book is devoted to a very detailed description, as far as the sources allow, of Manuel's short reign in Thessalonica, his early success, the renewed Turkish attacks culminating in the siege of Thessalonica, the attitude of the population of the beleaguered city, Manuel's action with regard to

the Church and his literary activity at the time, his endeavours to get help from outside, and (what has not been suspected before) his negotiations with Rome that brought a papal legate to Thessalonica. Thessalonica fell and Manuel retired to the island of Lesbos to meditate on his failure.

The author supports his every statement with documentary evidence and is careful not to let his conclusions outrun his sources. A full bibliography and an index make this a complete study and a genuine addition to our knowledge of the history of the period.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Sources Chrétiennes. N. 71: ORIGÈNE. *Homélies sur Josué*. Texte latin, introduction, traduction et notes de A. JAUBERT, Paris 1960, pag. 520. N. 72 AMÉDÉE DE LAUSANNE, *Huit homélies mariales*. Introduction par G. BAVAUD, texte latin établi par J. DESHUSSES, traduction par A. DUMAS, Paris 1960, pag. 238. N. 73: EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique* IV. Introduction par G. BARDY, Index par P. PÉRICHON S. I., Paris 1960, pag. 336.

Ecco due volumi della ormai ricca collana. Il primo ci offre la versione di Rufino delle omelie su Giosuè predicate da Origene negli ultimi anni della sua vita. In esse Origene traspone gli eventi del Vecchio Testamento al regno di Cristo mettendo al centro il battesimo e sviluppando il tema del combattimento spirituale contro i diavoli e le passioni allo scopo di raggiungere la « Terra promessa » e cioè il paradiso escatologico. La prefazione mette in rilievo l'importanza di questa esegesi e la ripercussione della trasposizione Giosuè — Gesù nei Padri greci. In un'appendice si fa l'esame della fedeltà della versione di Rufino, la quale risulta aderente all'idea pur adottanto un certo stile parafrastico.

È un po' curioso che l'ultimo volume della Storia Ecclesiastica di Eusebio, ormai pubblicata, contenga l'Introduzione dovuta alla dotta penna del compianto G. Bardy. Essa non offre niente di nuovo, ma risulta di vera utilità. Gli indici sono: nominum, rerum, S. Scripturae, citazioni di autori antichi, titoli delle opere citate nella H. E., nomi greci, autori moderni. L'index rerum potrebbe essere più completo: non contiene ad es. le voci « concile », « Synode ».

I.O.U.

Saint GRÉGOIRE de Nazianze. Textes choisis et présentés par Edmond DEVOLDER, dans la traduction de Paul GALLAY. Collection « Les Ecrits des Saints », Les éditions du Soleil Levant, Namur 1960, 186 p. Prix. fr. français 6.15.

Nous avons déjà eu l'occasion de faire connaître la collection « *Les Ecrits des Saints* » dans le compte-rendu que nous faisions d'une antho-

logie intitulée *Les saints Moines d'Orient* (*Or. Chr. Per.* XXVI (1960), p. 444). Le présent opuscule nous offre un choix parmi les lettres et les poèmes de S. Grégoire, selon la traduction faite par P. Gallay (GRÉGOIRE DE NAZ., *Poèmes et Lettres*, éd. Vitte, Lyon-Paris 1941), et la plus grande partie du 2e discours, où Grégoire expose les raisons de sa fuite après son élévation au sacerdoce; en même temps il montre en quoi consiste le caractère de la vocation sacerdotale.

T. Š.

P. Virgilio CORBO, O.F.M., *Scavo archeologico a ridosso della basilica dell'Ascensione.*

This offprint from the *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus X* (1959-1960), from the pen of Fr. Corbo already well known for his archaeological labours, is richly supplied with photographs and plans which show the different parts explored and the relations between them. At the end is the general plan that resulted from the operation, disclosing clearly the Byzantine, the Crusaders' and the mediaeval constructions.

J. G.

Testi neogreci di Calabria. Parte I, *Introduzione, prolegomeni e testi di Roccaforte,* a cura di Giuseppe ROSSI TAIBBI. Parte II, *Testi di Rochudi, di Condòfuri, di Bova e indici,* a cura di Girolamo CARACAUSI (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neogreci, *Testi e Monumenti. Testi* 3), (Palermo 1959), LXXXVII + 492 pages. 8,000 L.it.

The study of the Greek dialects of S. Italy has not been neglected in the past, but it has been too much confined to Bova, exposed more than the other places to contamination with Italian. The editors of this collection, therefore, chose other localities also — Roccaforte, Rochudi, Condofuri and Cardeto — and, drawing on the memories of a number of ancient citizens, have produced a very rich collection of songs, proverbs, stories and other literary varieties. The original text, carefully written with phonetical signs, fills one column of each page and the modern Italian translation the other. There are 483 pages of text, following on 87 pages of introduction and 2 maps.

J. G.

P. WIRTH, *Untersuchung zur byzantinischen Rhetorik des zwölften Jahrhunderts mit besonderer Berücksichtigung der Schriften des Erzbischofs Eustathios von Thessalonike* (München 1960), IX + 155 pages.

This inaugural dissertation is divided roughly into two halves. The first discusses several questions of authorship, MS.-tradition of texts, chronological queries (with the correction of earlier ascriptions), and the lapses of previous editors. The second half is devoted to a close examination of some aspects of Archbishop Eustathios' diction and style — the use of the dative, a long examination of the use of prepositions, examples of the various tricks and tropes of rhetoric — but surprisingly there is no enquiry into the syntax of the verb and the use of conjunctions. The book is furnished with indexes.

J. G.

Δελτίον τῆς χριστιανικῆς ἀρχαιολογικῆς ἑταιρείας. Περίοδος Δ' — Τομος Α' 1959.

The present volume is dedicated to the late Professor Nikos A. Bees (1883-1958), whose long life was devoted to Greek studies in many fields — history, literature, ecclesiastical geography, epigraphy etc. He was an inspiring teacher, as I found when I attended his course on Byzantine literature at Athens University in 1934-5. He was, too, a prolific writer on scholarly subjects, founder and editor of a periodical, and an active member of many learned societies. The Christian Archaeological Society (whose journal is the volume here under review) will miss him; the excellent photograph and the long and affectionate necrology are a monument of its loss.

Thirteen articles, with abundant plates to illustrate them, form the body of this volume. They deal with painters and paintings, mosaics, datings of ikons, reconstructions of old churches and restorations. Résumés in French (one in German) at the end give the gist of the articles.

J. G.

ORIGÈNE, *Esprit et Feu.* Textes choisis et présentés par Urs von BALTHASAR. Traduction française par les Dominicaines d'Unterlinden. Les Editions du Cerf, Tome I: *L'âme,* Paris 1959, 168 p. Tome II: *Le Christ, Parole de Dieu,* 1960, 260 p.

L'édition allemande des Textes d'Origène, choisis par Urs von Balthasar, (*Geist und Feuer*) parue chez Otto Müller Verlag, Salzbourg, est un gros volume qui comprend quatre partie : l'âme, la Parole, l'Esprit, Dieu. Il a paru préférable, pour l'édition française, de présentei ce recucil en quatre petits volumes correspondants aux quatre parties de l'édition allemande. Le premier volume comprend une longue introduction de Urs von Balthasar et aussi la première série des textes consacrés à l'âme dans ses relations avec Dieu. Le deuxième volume offre un choix des plus beaux textes d'Origène sur le Logos éternel qui se manifeste dans le monde créé, dans l'Ecriture, dans l'humanité du Christ, dans l'Eglise.

T. Š.

Василь В. Е. ЗІНЬКО, ЧСВВ., *Рідна школа у Бразилії.* Ed. PP. Basiliens Prudentopolis (Brésil) 1960, 244 pages.

L'auteur nous informe sur les origines en 1898 et le développement de l'enseignement dans les écoles catholiques ucrainiennes au Brésil. En appendice: une liste du personnel qui a enseigné et de toutes les écoles.

Maria WINOWSKA, *Aux portes du Royaume. Bronislas Merkiewicz, curé de paroisse et fondateur des Michaelites, 1842-1941.* Bibliothèque Ecclesia 61, Librairie Arthème Fayard, Paris-Montréal 1960, 296 p.

Acta historica, tomus I., Societas Academica Dacoromana, Romae, 1959, 367 pp.

Acta philologica, tomus II., Societas Academica Dacoromana, Romae, 1959, 280 pp.

Acta scientiarum socialium, tomus I., Societas Academica Dacoromana, Romae, 1959, 230 pp.

Balkan Studies. A biannual publication of the Institute for Balkan Studies, Editor: Basil Laourdas; Thessaloniki 1960, Vol. I. 160 p. VIII tav.

BANKOVSKI, I., *Нѣщо за Пра-Българитѣ и по-специално за тѣзи, заселили се въ Италия презъ VI и VII вѣкове*.. 38 p. 1960 (dattiloscritto).

BIRŽIŠKA, V., *Aleksandrynas. Biographies, Bibliographies, and Bio-Bibliographies of old Lithuanian Authors to 1865. I. 16th-17th Centuries.* With a Preface in English. Published by the Lithuanian-American Cultural Fund, Inc., Chicago 1960, xv + 431 pp.

Epistolae Metropolitarum Kioviensium Catholicorum, Leonis Kiška, Athanasii Szeptyckyj. Floriani Hrebnyckyj (1714-1762), ed. A. G. WELYKYJ, OSBM, x + 446 pag.

ETTELDORF, R., *La Chiesa cattolica nel Medio Oriente*. Morcelliana, Brescia 1960, 195 p., XXIV tav.

GIANNELLI, C., *Epigrammi di Teodoro Prodromo in onore dei santi megalomartiri Teodoro, Giorgio e Demetrio*, estratto da: Studi in onore di Luigi Castiglioni, pag. 331-357. G. C. Sansoni, Firenze.

— *Theodori Prodromi tetrasticha iambica atque heroica in sanctos megalomartyros Theodorum, Georgium ac Demetrium*. Estratto da: Studi in onore di Luigi Castigioni, pag. 359-371, G. C. Sansoni, Firenze.

GILL, J., *The Definition of the Primacy of the Pope in the Council of Florence*. Extract from « The Heythrop Journal » II, (1961), pag. 14-29.

HUSSEY, J. M., *Ascetics and Humanists in Eleventh-Century Byzantium*, Dr. Williams' Trust, London 1960, 21 p.

KAPISZEWSKI, H., *Tysiąclecie Eremity Polskiego. Świrad nad Dunajcem*, z « Naszej Przeszłości » VIII (1958) pp. 45-81.

— *Eremita Świrad w Panonii*, z « Naszej Przeszłości » X (1959) pp. 17-69.

KORBEL, J., *The Communist Subversion of Czechoslovakia* 1938-1948. *The Failure of Coexistence*. Princeton University Press, Princeton New Jersey 1959, in 8°, XII + 258 p.

La vie musulmane d'hier vue par Mohammed Racim, introduction et commentaires de G. MARÇAIS. Arts et Métiers Graphiques, Paris, 1960, 93 p. (cum 21 imaginibus quarum 13 in coloribus).

MICHAÉLIDES-NOUAROS, G., *Les idées philosophiques de Léon le Sage sur les limites du pouvoir législatif et son attitude envers les coutumes*, (Extractum) Thessalonica 1960, 28 pag.

NAVIKEVIČIUS, G., *Stanislao di Gesù Maria Papczyński (1631-1701) Scolopio e Fondatore della Congregazione dei Padri Mariani*, Pont. Universitas Gregoriana, Roma 1960, XIX + 244 + 95 pp.

PELIKANIDES, S., *Βυζαντινὰ καὶ μεταβυζαντινὰ μνημεῖα τῆς Πρέσπας*, Thessalonicae 1960, in-8°, XVI + 150 p. LIII tav.

Qurbana. La Santa Messa secondo il rito Malabarese. Pont. Istituto Orientale, Roma 1960, 56 pp.

RICHARD OF SAINT VICTOR, *Benjamin Minor.* Translated from Latin by S. V. Yankowski, Ukrainian Editions in Exile « On the Mountain ». Wiedfeld & Mehl, Ansbach 1960, 97 p.

SILAGI, Denis, *Ungarn und der geheime Mitarbeiterkreis Kaiser Leopolds II.* Südosteuropäische Arbeiten 57, Verl. R. Oldenbourg, München 1961, VIII + 156 p.

ŠTEFANIĆ, V., *Glagoljski rukopisi Otoka Krka*, Jugoslavenska Akademija Znanosti i Umjetnosti, Zagreb 1960, 455 p., XXXII tav.

STREIT-DINDINGER, *Bibliotheca Missionum*, XIV. Band, *Chinesische Missionsliteratur, 1910-1950*, II. Teil, nr. 2071-2160. Herder Rom-Freiburg-Wien, 1960, XVIII + 614 pp.

L'udovit Štúr, Život a dielo 1815-1856. Sborník materiálov z konferencie Historického ústavu Slovenskej akadémie vied, Vydav. Slovenskej Akadémie vied, Bratislava 1956, 519 pp.

TREMPELAS, P., *Λειτουργικοὶ τύποι Αἰγύπτου καὶ Ἀνατολῆς (Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς χριστιανικῆς λατρείας).* Ἔκδοσις τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Athenis, 1961, XII + 388 pp.

OMNIA IURA RESERVANTUR

Copyright by Pont. Inst. Orient. Romae

GIOACCHINO PATTI, *Direttore responsabile*

Impr. pot.: Romae, 24 - III - 1961 A. RAES S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *E Vic. Urb.* 28 - III - 1961 - ALOYSIUS Card. Provicarius

TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9 — ROMA — 31-III-1961

La christologie d'Evagre et l'origénisme(*)

Etrange destin que celui d'Evagre! Exalté un temps à l'égal des plus grands, vénéré plus longtemps encore en Syrie, où Babai, Denys Bar Ṣalîbi et Philoxène de Mabboug commentent ses « Centuries Gnostiques » (1); il devait être exécré par les Grecs et les Latins avant de sombrer dans l'oubli. Dès le début du cinquième siècle, il devient suspect en Occident. Cassien, qui pourtant s'en inspire si souvent, passe son nom sous silence. En 620, Jean Moschus dans le Pré Spirituel, le place dans son enfer en compagnie d'Arius, Nestorius, Eutychès, etc. (2). Dès cette époque, nul n'ose mentionner son nom sans le faire précéder ou suivre d'une épithète désavantageuse. Saint Jean Climaque qui, également, lui doit tant le qualifie d'« insipientium insipientissimus » (3); un autre auteur, anonyme, le traite de « maudit » (4), etc.

(*) NOTE DE LA RÉDACTION. - Une étude de A. Guillaumont sur le même sujet vient de paraître dans *Studia Patristica* vol III (= T. u. U. Bd. 78) quand le présent article est déjà imprimé).

(1) Le commentaire de Babaï a été édité par W. Frankenberg avec traduction allemande. Il date du VIIe siècle. Celui de Denys Bar Ṣalîbi, du XIIe siècle, reste encore inédit. Jacques de Saroug et Joseph Hazzaya auraient également commenté les Centuries Gnostiques. Ils sont aujourd'hui perdus et peut-être même n'ont jamais existé. L'existence d'un commentaire de Philoxène de Mabboug vient d'être révélé par la « *Lettre de Philoxène de Mabboug à un supérieur de monastère sur la vie monastique* », dont le Père F. Graffin a récemment donné une traduction française: Voici le passage de la lettre: « Comme je le pense, ô mon frère bien-aimé, nous n'avons rien négligé de ce qui sied au négoce divin et au discours destiné aux âmes purifiées que nous n'en ayons traité dans les deux premières sections et dans le commentaire des Centuries du Bienheureux Mar Evagre, celui qui, grâce à l'Esprit, a été élucidé par notre entremise ». La traduction de ce passage a été donné par F. GRAFFIN, dans *L'Orient Syrien*, VI, 1961, p. 326.

(2) JEAN MOSCHUS, *Le Pré Spirituel*, § 26, trad. ROUET DE JOURNEL, coll. *Sources Chrétiennes*, 12, Paris, p. 66. — Voir encore § 177, pp. 232-233. L'abbé Jean y raconte qu'un insupportable démon habitait dans la cellule d'Evagre, qui l'égara...

(3) JEAN CLIMAQUE, *Scala Paradisi*, gradus XIV, *PG* 88, 865 A.

(4) *De doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, éd. F. DIEKAMP, Münster i Westf., 1907, p. 249.

Lui a-t-on rendu justice? Fut-il vraiment responsable des erreurs qu'on lui reproche? Déjà Tillemont, dans ses « Mémoires pour servir à l'Histoire Ecclésiastique » se le demandait et divers auteurs modernes ont suivi ses traces. Les historiens modernes ont du reste un penchant pour de telles réhabilitations. Photius, Origène, Théodore de Mopsueste, après d'autres, ont trouvé de nos jours leurs apologètes. Ces entreprises sont légitimes. L'expérience nous apprend que les passions rendent aveugles, que les adversaires, dans le feu de la polémique, ne parviennent plus à s'entendre et encore moins à se comprendre. Les questions de personnes prévalent souvent sur celles des doctrines. Les Anciens enfin manquaient le plus souvent de « sens historique » et condamnaient à titre posthume des formulations justifiées en leur temps ou du moins excusables. Ils condamnaient volontiers sans nuance. Toutefois nous ne devons pas nous faire illusion sur les aléas de pareilles entreprises, spécialement quand notre documentation est lacuneuse, que les œuvres originales ne nous sont parvenues que sous forme fragmentaire ou corrigées par des mains pieuses. Le cas d'Evagre nous paraît à cet égard exemplaire.

Rappelons d'abord les faits (1). Evagre meurt en 399 ou 400 dans la paix de l'Eglise, entouré de la vénération de ses disciples qui le tiennent pour un saint. Les notices de Palladius, Rufin, Sozomène, Socrate en témoignent. Quelques mois après sa mort cependant Théophile d'Alexandrie condamne les « erreurs d'Origène » et expulse « manu militari » les moines de Nitrie convaincus d'« origénisme ». Le pape Anastase approuve les condamnations de Théophile d'Alexandrie. Or ces moines de Nitrie sont précisément les maîtres, amis ou disciples d'Evagre. Son nom ne se trouve pourtant jamais mentionné dans les Lettres de Théophile et les autres documents de ce temps. Ce silence surprend. En 415, l'apparition du pélagianisme en Palestine, donne occasion à saint Jérôme de rattacher, « assez artificiellement » (2) à vrai dire, la

(1) Sur les diverses phases de la crise origéniste, voir outre les Histoires de l'Eglise, A. D'ALÈS, art. *Origénisme*, dans *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, t. III, Paris, 1916, col. 1228-1258, et G. FRITZ, art. *Origénisme*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XI/I, Paris, 1931, col. 1565-1588. Pour la controverse du VIe siècle voir avant tout F. DIEKAMP, *Die origenistische Streitigkeiten im V. Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Münster -i- Westf., 1899.

(2) F. CAVALLERA, *Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre*, t. II, Paris, 1922, p. 125.

nouvelle hérésie à celle d'Origène. A diverses reprises, il associe alors les noms de Didyme et d'Evagre à celui du premier (1). Puis le calme se rétablit peu à peu, le silence se fait autour d'Evagre jusqu'au début du sixième siècle.

Les accusations de Jérôme étaient-elles justifiées? Certains historiens en ont douté. «On ne voit point que durant la vie d'Evagre, ni environ 150 ans depuis sa mort, personne hors S. Jérôme, ait jamais rien dit contre lui, non pas même Théophile lorsqu'il condamnait divers solitaires comme origénistes aussitôt après la mort d'Evagre. Pour S. Jérôme, c'était assez d'avoir été ami d'Ammone et des autres solitaires persécutés par Théophile, pour n'être pas estimé de lui » (2). Bien plus les relations d'Evagre avec Mélanie l'Ancienne, la protectrice de Rufin, devaient suffire à le rendre odieux aux yeux de Jérôme. O. Zöckler interprète le silence de Théophile de façon semblable. « Er war aber in der That auch kein Parteigänger des häretischen Origenes » (3). En 1907 encore, F. Prat assurait que « Plus on scrute avec attention toutes les péripéties de ce drame, où l'ombre d'Origène joue un si grand rôle, moins on arrive à y découvrir de vrais origénistes » (4).

Quoiqu'il en soit, un renouveau de l'« origénisme » parmi les moines de Palestine dans la première moitié du sixième siècle devait définitivement compromettre la réputation d'Evagre. Ces moines turbulents semblent en effet l'avoir considéré comme un de leurs maîtres à côté d'Origène et de Didyme. Leurs noms se trouvent alors constamment associés (5). Toutefois la lettre de Justinien à Ménas, patriarche de Constantinople, et les anathématismes qui l'accompagnent ne mentionnent qu'Origène et les textes cités par Justinien pour appuyer ses accusations sont exclusivement empruntés au Peri Archôn (6). De même encore en 553 seul le nom

(1) Jérôme, *Epist.*, 133,3; *Dialogus adversus Pelagianos*, Prol., *P.L.* 23,496; *Comm. in Jeremiam*, L. IV, prol. *PL* 24, 794. Selon J. Gross (*Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, München 1960 p. 163), ce jugement de Jérôme n'était pas inexact.

(2) Lenain de Tillemont, *Memoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. X, Paris, 1705, p. 381.

(3) Otto Zöckler, *Evagrius Pontikus*, München, 1893, p. 83.

(4) F. Prat, *Origène. Le théologien et l'exégète*, Paris, 1907, p. xlix.

(5) Voir en particulier Cyrille de Scythopolis, *Vie de saint Sabas* ed. E. Schwartz, p. 124,28; p. 199,5; p. 230,13.

(6) Justinien, *Liber adversus Origenem*, dans *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. III (éd. E. Schwartz, Berlin, 1940), pp. 183-214.

d'Origène se trouve encore mentionné dans la lettre de Justinien au Saint-Synode de Constantinople, et pourtant il paraît assuré que ce synode ait explicitement proscrit les erreurs de Didyme et d'Evagre, en particulier celles sur la préexistence et l'apocatastase. Toutefois, à la différence d'Origène et de Théodore de Mopsueste, ni Didyme ni Evagre n'auraient été condamnés « personnellement ». (Cela devait être le fait des conciles postérieurs, celui du Latran de 649 et des conciles de Nicée de 680 et 787 (1)) —. Du moins est-ce ce qu'affirme Cyrille de Scythopolis et son témoignage paraît confirmé par celui d'Evagre le Scholastique. Ce dernier précise en effet que les Pères du Concile colligèrent avec soin dans les œuvres de Didyme et d'Evagre beaucoup de doctrines blasphématoires dont lecture fut faite au Saint-Synode (2).

Evagre aurait donc enseigné la préexistence des âmes et l'apocatastase. De fait l'édition des œuvres d'Evagre en traduction syriaque, par les soins de W. Frankenberg, devait permettre à W. Bousset en 1923 de mettre en évidence dans les Centuries Gnostiques un origénisme parfois manifeste mais le plus souvent latent (3). Il restait néanmoins difficile de déterminer dans quelle mesure Evagre avait adhéré à l'origénisme condamné par les anathématismes de 553. Depuis la découverte et la publication d'un nouveau manuscrit syriaque des Centuries Gnostiques par A. Guillaumont, la question se présente aujourd'hui sous un jour tout nouveau. Dès 1952, A. Guillaumont pouvait prouver que les anathématismes de 553 avaient emprunté certaines de leurs formules aux Centuries Gnostiques. Le nouveau texte, qui sans nul doute correspond à l'original, présente par ailleurs un origénisme « à l'état pur », si nous pouvons nous exprimer ainsi. Enfin, un manuscrit découvert par M. J. Rondeau permet de mieux délimiter ce qui

(1) Cf. O. Zöckler, *op. cit.*, p. 89.

(2) Cyrille de Scythopolis, *op. cit.*, p. 199,5; Evagre, *Histoire Ecclesiastique*, IV, 38, *PG* 86/2, col. 2780. — Leurs affirmations sont encore confirmées par Sophronius de Jérusalem et Anastase le Sinaïte, cf. G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, ch. 8, spécialement p. 256 sqq.

(3) W. Bousset, *Apophtegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tübingen, 1923, *Evagriosstudien*, pp. 281-241. L'édition de Werner Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, parut en 1912 dans les *Abhandlungen der kon. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse, N.F., Bd.*, XIII, II.

dans les chaînes patristiques sur les Psaumes revient à Evagre; or nombre de passages présentent d'étroites affinités avec les Centuries Gnostiques (1). Ces diverses découvertes devraient nous permettre d'acquérir une intelligence nouvelle de l'origénisme condamnée par l'Eglise et de déterminer plus exactement les rapports entre cet origénisme et la théologie d'Origène.

Ici, nous voudrions nous borner à l'étude de la seule christologie d'Evagre. L'on sait en effet que le concile de 553 et déjà les anathématismes de 543 condamnèrent diverses doctrines christologiques. Toutefois, jusqu'à la découverte du nouveau manuscrit des Centuries, nous ne connaissions aucun texte présentant ces doctrines. La christologie d'Evagre ne semblait pas donner prise à de tels griefs. Il n'en va plus de même aujourd'hui, depuis la découverte du nouveau manuscrit des Centuries Gnostiques, et A. Guillaumont a pu même montrer que, selon toute vraisemblance IV Cent., 18 devait constituer la source de la formule finale du huitième anathématisme de 553. Dès lors nous devons chercher à déterminer dans quelle mesure la christologie d'Evagre coincide avec celle condamnée en 543 et 553 et à préciser ses rapports avec celle d'Origène.

Nous tenterons donc dans les pages qui suivent d'abord de nous faire une idée des erreurs christologiques reprochées aux « origénistes », puis d'analyser la christologie d'Evagre, de dégager ensuite ses présupposés théologiques et philosophiques, de préciser enfin en quelle mesure elle se rattache à celle d'Origène.

I. La christologie " origéniste "

Tous les historiens s'accordent pour reconnaître que les critiques formulées au quatrième siècle contre Origène et ses disciples ont un aspect bien différent des thèses condamnées au milieu du sixième. Ceci nous commande d'analyser séparément les textes du quatrième siècle et ceux du sixième.

(1) Antoine et Claire Guillaumont, *Le texte véritable des « Gnostica » d'Evagre le Pontique*, dans *Revue d'Histoire des Religions*, 142 (1952) pp. 156-205. — M. J. Rondeau, *Le Commentaire sur les Psaumes d'Evagre le Pontique*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, XXVI (1960) pp. 307-348.

a) *La crise origéniste du quatrième siècle.*

Au cours de cette période, il ne paraît pas que les adversaires d'Origène et des origénistes aient eu leur attention attirée par les hérésies christologiques de ceux-ci. Méthode et Epiphane, pourtant si sourcilleux, n'en relèvent aucune. Il est vrai que le quatrième siècle fut surtout assourdi par les bruits de la crise arienne et que les problèmes christologiques n'avaient pas encore l'actualité qu'ils prendront à partir de 370. L'on accuse souvent Origène d'avoir été le maître d'Arius, on lui reproche ses idées sur la préexistence, sur la résurrection des corps, sur le salut du diable, etc. Ce n'est qu'en passant qu'on critique parfois tel ou tel de ses dits sur le Christ.

Au début du quatrième siècle, pourtant, Pamphile devait écrire une Apologie d'Origène pour répondre à un réquisitoire qu'il ramène à neuf chefs. Parmi eux, deux visent des doctrines christologiques: nr. 3. Origène aurait enseigné, avec Artémas ou Paul de Samosate, que le Christ fils de Dieu est pur homme et non Dieu; nr. 5. Il aurait admis deux Christs (1). Nous ne savons malheureusement pas quels textes étaient invoqués pour justifier ces accusations. Photius signale encore une autre Apologie d'Origène d'un auteur anonyme et qu'il date également du quatrième siècle. Certaines objections qui s'y trouvent réfutées semblent pourtant de date récente et G. Bardy se demande s'il ne conviendrait pas plutôt d'en faire un écrit du VIe siècle. Mais il reconnaît lui-même que le résumé de Photius est trop bref pour que l'on puisse beaucoup préciser (2). L'auteur anonyme y répondait à quinze griefs. Parmi ceux-ci, un seul concerne la christologie: nr. 6. Origène aurait dit que l'âme du Christ était l'âme d'Adam lui-même; relevons pourtant l'objection 11: que le royaume du Christ aura une fin.

Les erreurs christologiques tiennent une plus grande place dans les réquisitoires de Théophile d'Antioche, mais elles sont encore loin d'être prépondérantes. Il reproche à Origène et à ses disciples d'avoir enseigné que le Verbe avait accouplé à son corps

(1) PAMPHILE, *Apol. pro Orig.*, 6, *PG* 17, 577-579.

(2) PHOTIUS, *Bibliotheca*, c. 117, *PG* 103, 395-393. - Cf. G. BARDY, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De Principiis d'Origène*, Lille, 1923, p. 29, note 1.

une âme préexistante et créée avant la chair (1). Il lui fait encore grief d'avoir dit que « Comme le Père et le Fils sont une seule chose, ainsi également l'âme qu'a assumée le Fils de Dieu et le Fils de Dieu lui-même ne font qu'un ». Origène n'aurait donc pas compris que le Fils et l'âme sont choses différentes et de deux natures fort distantes entre elles (2). Par deux fois il l'accuse d'avoir voulu persuader que ce n'était pas le Verbe de Dieu, mais l'âme qui, descendant de la région céleste et se dépouillant de la forme de l'éternelle majesté, a assumé le corps humain. Théophile en conclut qu'Origène attribuait à l'âme une substance identique à celle de Dieu (3). Jérôme fait écho à ces griefs de Théophile, sans toutefois en tirer les mêmes conclusions: « Probo ego multa Origenis mala, haec maxime haeretica: ...animam Salvatoris fuisse antequam nasceretur ex Maria: et hanc esse, quae cum in forma Dei esset, non est rapinam arbitrata aequalem se esse Deo, sed se exinanivit, formam servi accipiens... » (4). Parmi les autres griefs de Theophile quelques-uns concernent indirectement la christologie: Origène aurait enseigné que le royaume du Christ prendra fin (5), et que le Christ devra être aussi crucifié pour les démons et pour les crimes spirituels commis chez les êtres supérieurs (6). Jérôme évoque également le second de ces griefs dans l'épître 124 et dans l'Apologie contre les livres de Rufin « ... Christumque dicere saepe passum, et saepius passurum... » (7).

Tels sont les points de la christologie d'Origène et de de ses disciples qui firent au quatrième siècle l'objet de critiques et de discussions. Contentons-nous pour le moment de les relever, sans nous demander si Origène effectivement a soutenu de telles idées.

(1) Théophile d'Alexandrie, dans le corpus des lettres de saint Jérôme, *Epist.* 98,8 (éd. J. Labourt, t. V, Paris, 1955, p. 45, 4 sqq.).

(2) *Ibid.*, § 16, (Labourt, p. 54, 1 sqq.).

(3) Théophile d'Antioche, chez Jérôme, *Epist.*, 92,4 (ed. Labourt, t. IV, Paris, 1954, p. 154, 11 sqq.); *Epist.* 98,14 (Labourt, t. V, p. 51-52).

(4) Jérôme, *Apologia adversus libros Rufini*, Lib. II, § 12, *PL* 23, 435. Voir encore § 4, *col.* 427

(5) Théophile, chez Jérôme, *Epist.*I, 96 § 5, 6 et 7.

(6) Théophile, chez Jérôme, *Epist.*, 92,4 (ed. Labourt, t. IV, p. 154, 25-26), *Epist.* 96,10 (ed. Labourt, t. V, p. 17,27-29).

(7) Jérôme, *Epist.*, 124,12 (ed. Hilberg, *C.S.E.L.*, vol. 56, p. 114) *Apologia adversus libros Rufini*, I, 20, *PL* 23, 414.

b) *La crise origéniste du sixième siècle.*

Dans la polémique anti-origéniste du sixième siècle, les accusations formulées contre la christologie d'Origène et de ses disciples passent au contraire au premier plan et prennent même de plus en plus de poids. Le concile de Chalcédoine n'avait pas mis fin aux grandes disputes christologiques, qui se prolongèrent tout au long du sixième siècle. Ce fait peut expliquer l'intérêt porté par leurs adversaires aux thèses christologiques des origénistes. Cela peut provenir aussi d'un développement de l'origénisme lui-même qui l'avait amené à préciser davantage la christologie.

Le corps même de la lettre adressée en 543 par l'empereur Justinien au patriarche Ménas insiste assez peu pourtant sur les erreurs christologiques d'Origène. De même, le florilège des textes patristiques et celui des textes d'Origène qui sont imbriqués dans le corps de la lettre ou lui sont ajoutés en une sorte d'excursus ne concernent qu'assez peu la christologie. Par contre celle-ci tient une place prépondérante dans les anathématismes. Les historiens ont souvent relevé ce décalage entre le corps de la lettre et les anathématismes qui l'accompagnent. Peut-être est-il simplement dû au fait que Justinien, dans le corps de la lettre, s'est borné à commenter les textes d'Origène et des Pères que les moines de Palestine avaient colligés à son intention tandis que dans les anathématismes il a visé directement les erreurs tenues actuellement par les origénistes. La lettre et les anathématismes ne condamnent explicitement que les idées d'Origène, mais par delà Origène, il est visible que Justinien voulait atteindre ses disciples modernes. « La préoccupation des erreurs contemporaines domine l'ensemble des écrits en question », note justement G. Bardy [1].

Les second et troisième anathématismes condamnent la thèse de la préexistence de l'âme du Christ. Dans le corps de la lettre, seul un texte d'Athanase vient appuyer cette accusation. Aucun texte d'Origène n'est cité.

anathématisme 2:

Si quelqu'un dit ou pense que l'âme du Sauveur existait antérieurement et avait été unie au Dieu Logos avant l'incarnation et la génération du sein d'une vierge, qu'il soit anathème.

[1] G. Bardy, *Recherches...*, p. 74.

anathématisme 3:

> Si quelqu'un dit ou pense que le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ a été d'abord formé dans le sein de la sainte Vierge, et que le Dieu Logos, de même que l'âme préexistante, se sont ensuite unis à lui, qu'il soit anathème.

Le quatrième anathématisme stigmatise l'opinion selon laquelle le Christ se faisant tout à tous est devenu chérubin pour les chérubins, séraphin pour les séraphins, ange pour les anges. Dans le corps de l'édit, cette opinion n'est pourtant pas mentionnée et aucun texte d'Origène ne vient l'appuyer.

> Quiconque dit ou pense que le Logos de Dieu s'est fait semblable à tous les ordres célestes, et qu'il est chérubin pour les chérubins, et séraphin pour les séraphins, en un mot qu'il est devenu semblable à toutes les puissances supérieures, qu'il soit anathème.

Enfin le septième anathématisme condamne l'hypothèse selon laquelle le Verbe de Dieu devrait être encore crucifié pour les démons. Ce canon reprend les mots figurant dans le titre du fragment XXIII, mais non le fragment lui-même. Par contre, aucun anathématisme ne vise directement l'idée que le Seigneur n'aurait été qu'un pur homme assumé en vertu de ses mérites par le Verbe, opinion présentée par le fragment IX du Peri Archôn (1).

Dans la Vie de Saint Sabas, Cyrille rapporte la visite qu'il rendît, sans doute en 543, l'année même de l'Edit de Justinien, à l'abbâ Cyriaque, ermite de la laure du Souka et farouche anti-origéniste, pour lui demander quelques explications sur les doctrines origénistes de la préexistence et de l'apocatastase. Au cours de l'entretien, l'abbâ Cyriaque lui résuma en six propositions l'hérésie des origénistes. Il est significatif que presque toutes touchent incidemment ou directement la christologie. Nous ne retiendrons ici que celles concernant notre sujet: « Il disent 1) que le Christ n'est pas l'une des personnes de la Trinité... 3) Ils disent que la sainte Trinité n'a pas créé l'univers... 6) Ils disent que, dans l'apocatastase nous serons les égaux du Christ » (2).

(1) Nous reprenons la traduction du *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Texte grec, soit dans les *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. III, p. 213-124, soit dans H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, 26ème édition, Fribourg, 1947, nr. 203, p. 95-97.

(2) CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de saint Sabas*, ed. E. SCHWARTZ, p. 230, 3-10. Traduction dans A.-J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient*, I, *Culture ou Sainteté*, Paris, 1961, pp. 85-87. — Voir ici bas p. 10, note 3.

Sans mettre en question l'exactitude de la date de la visite de Cyrille à l'abbâ Cyriaque, nous devons pourtant relever que le catalogue des erreurs dressé par Cyriaque ne correspond pas aux neuf anathématismes de Justinien, mais qu'il présente un certain nombre d'affinités avec les anathématismes de 553, comme nous le verrons mieux dans un instant. La première proposition recouvre les canons huitième et neuvième de 553; la troisième a son pendant dans le 6ème canon de 553 qui l'éclaire. La sixième est analogue au 13ème canon. Si le discours de Cyriaque est authentique, on peut supposer avec le P. Festugière, que celui-ci emprunta son catalogue d'erreurs soit au traité d'Antipater, évêque de Bostra, contre Origène, soit au libellus des moines palestiniens contre les origénistes. Mais il est permis aussi de se demander si Cyrille n'a pas lui-même composé ce catalogue à partir des anathématismes de 553. Si son entretien avec l'abbâ Cyriaque date de 543, la rédaction de la Vie de Saint Sabas se place en effet entre 554 et 557. En ce cas, le récit ne devrait plus être considéré comme une source autonome d'information sur les doctrines origénistes (1).

Il convient de souligner que contrairement à l'Edit de Justinien, le résumé de Cyriaque vise directement les moines origénistes. Mais il attribue la paternité de ces erreurs à Origène, Didyme, Evagre: « Quel enfer a donc vomi ces doctrines? Ils n'ont pas appris cela, à Dieu ne plaise, de Celui qui a parlé par les prophètes et les apôtres: non, c'est à Pythagore, à Platon, à Origène, à Evagre, à Didyme, qu'ils ont empruntés ces doctrines abominables et blasphématoires » (2). Remarquons encore que Justinien dans sa lettre au Saint-Synode rattache également les erreurs des origénistes à Pythagore, Platon, Plotin, et Origène. Par contre il ne mentionne pas Didyme ni Evagre (3).

La Profession de foi de Théodore de Scythopolis prononcée fin 552 ou janvier 553 à la veille de l'ouverture du cinquième Concile témoigne de l'importance croissante que l'on attachait aux thèses

(1) A.-J. Festugière, *op. cit.*, p. 88, note 35.

(2) Cyrille de Scythopolis, *op. cit.*, p. 230, 10 sqq. traduction A.-J. Festugière, *op. cit.*, p. 78.

(3) Comme l'ont établi F. Diekamp (*op. cit.*, p. 95 sq.) et G. Bardy (*op. cit.*, p. 79), Justinien emprunta dans doute ces références à Théodoret de Cyr. Il nous semble donc très probable que Cyrille de Scythopolis s'est inspiré de la lettre de Justinien pour reconstituer les discours de l'abbâ Cyriaque.

christologiques des moines origénistes (1). Aux anathématismes fulminés en 543, on contraignit en effet Théodore d'ajouter trois autres articles, qui tous visent les doctrines christologiques origénistes:

anathématisme 4:

Anathème à qui ou tient ou pense que le règne de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ est destiné à finir et à cesser un jour.

Cette thèse n'avait pas été mentionnée en 543, mais, nous l'avons vu, Théophile d'Alexandrie l'avait déjà critiquée à deux reprises, et l'auteur anonyme de l'Apologie d'Origène l'avait également relevée.

Anathématisme 11:

Anathème à qui dit ou pense que nous serons un jour égalés au Christ Sauveur notre Dieu, enfanté de la sainte et toujours Vierge Marie, mère de Dieu, et que le Dieu-Verbe s'unira à nous comme il s'unit, selon la substance et selon l'hypostase, à la chair animée prise au sein de Marie.

L'opinion réprouvée ici n'a pas son équivalent dans les critiques du quatrième siècle, mais elle est mentionnée aussi par Cyrille de Scythopolis et sera condamnée par le concile de 553. Nous savons par ailleurs que cette idée était défendue par certains moines origénistes que l'on nommait pour cette raison « Isochristes » auxquels s'opposaient les « Protocristes » et les « tetradites » (2).

Le douzième et dernier anathématisme ne vise qu'indirectement la christologie. Il condamne l'opinion selon laquelle les corps ressuscités, y compris celui du Christ, retomberont dans le néant. Cette thèse fut souvent stigmatisée dès le quatrième siècle (3).

Théodore assure réprouver les doctrines d'Origène, mais comme G. Bardy le remarque, « sans aucun doute possible, ce n'est pas la doctrine du " De Principiis " que condamne Théodore mais la théorie des isochristes et leurs spéculations plus ou moins

(1) Théodore de Scythopolis, *Libellus de erroribus origenianis*, *PG* 86/I, 232-236. Traduction des anathématismes chez F. Prat, *op. cit.*, p. LVI.

(2) Sur le sens de ces désignations, cf. A. d'Alès, *art. cit.*, *col.* 1247.

(3) En particulier par Methode d'Olympe et Epiphane.

panthéistiques sur le sort des corps ressuscités » [1]. Nous devrons pourtant nous demander si ces doctrines n'ont pas leur source dans Evagre.

Les thèses origénistes auxquelles les documents antérieurs ont fait allusion se trouvent plus amplement exposées dans la lettre de Justinien au Saint-Synode de 553 et surtout dans les anathématismes du concile. Il en ressort nettement qu'elles font partie d'un ensemble systématique qui ne manque pas de rigueur et dont le cadre est visiblement emprunté au platonisme, comme Justinien à juste titre le relève.

Le sixième anathématisme vise l'opinion selon laquelle le Christ devrait être identifié au seul esprit qui resta inébranlable dans l'amour divin. C'est cet esprit qui a reçu la mission de créer le monde matériel. En raison de son importance, nous citerons ce canon en son entier.

Quiconque dit: il y a deux espèces de démons, dont l'une comprend des âmes humaines, l'autre des esprits supérieurs déchus; et, de toute l'unité des êtres raisonnables, il n'y a qu'un esprit qui soit resté inébranlable dans l'amour divin et dans la contemplation divine, et cet esprit est devenu le Christ et le roi de tous les êtres raisonnables, et il a créé toute la nature corporelle, le ciel, la terre et ce qui est entre le ciel et la terre; et le monde contient des éléments plus anciens que lui qui subsistent en eux-mêmes, à savoir le sec, l'humide, le chaud, le froid et l'idée à l'image de laquelle il a été formé; et, ce n'est pas la Trinité sainte et consubstantielle qui a créé le monde et qui l'a rendu par là créature, mais celui-ci a été fait par l'esprit qu'on appelle démiurge qui est plus ancien que le monde et qui, en lui donnant l'existence, le fit créature: qu'il soit anathème...

Le septième anathématisme condamne à nouveau l'idée d'après laquelle le Christ aurait parcouru les divers ordres célestes se faisant tour à tour semblable à chacun d'eux avant de s'incarner parmi les hommes. Le huitième et le neuvième visent directement la christologie des origénistes. En raison de leur importance, nous devons les citer intégralement. Relevons d'une part que la finale du canon 8, comme l'a remarqué A. Guillaumont, est empruntée à Evagre et d'autre part que les canons 7, 8 et 9 n'ont pas leur équivalent dans la lettre de Justinien au Saint-Synode.

[1] G. Bardy, *op. cit.*, p. 75.

Anathématisme 8:

Quiconque dit que le Dieu-Logos, consubstantiel au Père et au Saint-Esprit, qui s'est fait chair, et est devenu homme l'un de la Trinité, vraiment Christ, n'est appelé Christ que par catachrèse, à cause de l'esprit (« nous ») qui s'est abaissé, en tant qu'il a été uni au Dieu-Logos, que le Logos n'est Christ que par l'union avec le « *νοῦς* » et que le « *νοῦς* » n'est Dieu qu'à cause du Logos: qu'il soit anathème.

Anathématisme 9:

Quiconque dit que ce n'est pas le Logos divin, incarné dans un corps animé d'une âme raisonnable et intelligente, qui est descendu aux enfers et est remonté au ciel, mais bien ce qu'ils appellent l'esprit (*νοῦς*) dont ils disent d'une manière impie qu'il est le Christ et qu'il l'est devenu par la connaissance de la monade: qu'il soit anathème.

Les anathématismes suivants (10, 11, 12, 13 et 14) visent la doctrine de l'apocatastase. Le canon 12 condamne l'opinion selon laquelle le royaume du Christ aurait une fin. Mais la thèse qui se trouve avant tout condamnée est celle des « isochristes », d'après laquelle « il n'y aura plus aucune différence entre le Christ et les autres êtres raisonnables, ni quant à la substance, ni quant à la science..., mais que tous seront placés à la droite de Dieu comme le Christ » (canon 13). Le canon 14 condamne encore la thèse de l'identité de la connaissance et des hypostases, lors de la reconstitution de l'hénade originelle (1).

II. **La christologie d'Evagre**

Evagre aborde les problèmes christologiques dans trois de ses écrits: dans la lettre 8 du corpus des épîtres de saint Basile, lettre qui doit en réalité lui être attribuée comme l'ont établi R. Melcher et W. Bousset (2), dans son Commentaire des Psaumes et les Centuries Gnostiques. Chacune de ces œuvres présentant des traits particuliers dont l'historien doit tenir compte, nous les analyserons successivement.

(1) Texte et traduction dans Héfélé-Leclercq, *Histoire des Conciles*, tome II, Deuxième Partie, Paris, 1908, pp. 1191-1196. Meilleur texte dans F. Diekamp, *op. cit.*, pp. 90-97.

(2) Robert Melcher, *Der 8. Brief des hl. Basilius, ein Werk des Evagrius Pontikus*, Münster i.W., 1923; W. Bousset, *op. cit.*, pp. 335-341.

A. *La Christologie de la lettre 8.*

Evagre doit avoir écrit cette lettre à Constantinople en 380-381 lorsqu'il se trouvait près de Grégoire de Nazianze au moment où le conflit entre l'orthodoxie et l'arianisme sous sa forme eunoméenne avait atteint son paroxysme. Cette circonstance explique qu' Evagre traite directement dans cette lettre des problèmes trinitaires et seulement indirectement des questions christologiques. Il s'efforce essentiellement à affirmer contre les eunoméens et les pneumatomaques la divinité du Fils et celle de l'Esprit. La doctrine trinitaire y apparaît du reste indubitablement orthodoxe. Il fait valoir la consubstantialité du Fils et du Père. Il prend parti sans la moindre réserve pour les homoousiens et rejette même comme logiquement absurde la position des homéens et celle des anoméens. Evagre se réclame donc de l'orthodoxie nicéenne la plus stricte.

Il est amené à aborder indirectement les problèmes christologiques dans ses réponses aux objections des eunoméens. Les ariens invoquaient en faveur de leurs opinions un certain nombre de textes scripturaires qui, à première lecture, paraissent impliquer une infériorité du Fils par rapport au Père. On sait le rôle joué dans la controverse arienne par des textes comme « Mon Père est plus grand que moi » (Joa. 16,23), « Le Seigneur m'a créé » (Prov. 8, 21). Pour donner de ces versets une interprétation conforme à l'orthodoxie nicéenne, les Pères recoururent essentiellement à deux explications. Ou bien ils justifièrent ces expressions en les faisant désigner la relation d'origine du Fils, ou bien ils rapportèrent l'infériorité du Fils exclusivement à celle de sa nature humaine.

Cette seconde solution est précisément celle à laquelle Evagre recourt le plus volontiers dans cette lettre, et même de façon presque systématique. Ainsi pour rendre compte de Joa. 5, 57: « Je vis à cause du Père », Evagre assure que le terme « vie » désigne ici « la vie qu'il a passé dans la chair et dans ce temps » (nr 4, p. 17, 11-13) (1). Ou bien, ajoute-t-il, l'évangile peut avoir parlé de la vie que vit le Christ en ayant en lui la Parole de Dieu (ibid., p. 27, 16-18). Il explique Joa. 14,28 « Mon Père est plus grand

(1) Nous citerons cette lettre d'après l'édition de Y. Courtonne, Saint Basile, *Lettres*, tome I, col. des Universités de France, Paris, 1957.

que moi » à l'aide d'un argument analogue: « Quoi d'étonnant à ce qu'il ait reconnu que le Père est plus grand que lui, étant Verbe et s'étant fait chair, puisqu'on l'a vu inférieur aux anges par la gloire, aux hommes par l'aspect » (nr 5, p. 28, 11-14). Il est vrai que, simultanément, il propose de ce texte une explication plus dialectique. Il cherche à y voir une preuve de la consubstantialité du Fils, les comparaisons ne se faisant légitimement qu'entre choses de même nature (p. 28, 3-6). Evagre rapporte également à la nature humaine du Verbe, à l'« économie », le verset « Le Seigneur m'a créé » (Prov. 8,22). C'est selon l'économie, que le Verbe a été fait « Voie, Porte, Pasteur, etc. » (nr. 8, p. 32, 1-8). Si le « Fils lui sera aussi soumis » comme le dit I Cor 15,28, c'est que « le Fils s'est chargé de nos infirmités, a porté nos maladies. Or une de nos infirmités est l'insoumission. C'est pourquoi les difficultés qui nous arrivent, le Seigneur se les approprie... » (nr. 8, p. 32, 21 sqq.) (1).

Evagre recourt toutefois à d'autres explications pour justifier Marc 13,32 et Joa. 5,19: Si le Christ prétend ignorer l'heure ou le jour du jugement, c'est par une sorte de feinte, pour ménager notre faiblesse (nr. 6, p. 29, 1 sqq.). L'interprétation de Joa. 5,19 est plus curieuse: Si le Fils ne peut rien faire par lui-même, c'est qu'il n'est pas une créature car la liberté, la puissance de se décider aussi bien pour le pire que pour le mieux appartient à la définition même de l'être raisonnable créé (nr. 9, p. 33, 1-10).

La lettre reconnaît donc expressément la divinité du Fils, elle s'en tient aussi à un strict diophysisme, et elle souligne avec ferveur l'humanité du Christ. Evagre en parle avec un réalisme et une piété qui tranchent sur certains textes de l'époque: « Est-ce que l'hérétique lui reprochera aussi sa crèche, au moyen de laquelle, alors qu'il était privé de raison, il fut nourri par le Verbe et lui objectera-t-il sa pauvreté, parce que le fils du charpentier n'eut pas la ressource d'un petit lit... » (nr. 5, p. 28, 23-26). Nous ne retrouverons plus pareil accent dans les œuvres suivantes d'Evagre.

Si dans cette lettre, Evagre distingue sans ambiguïté les deux natures du Christ, il n'explicite pas leur mode d'union. Pourtant son argumentation nous semble impliquer la communication des idiomes. Il n'affirme pas non plus expressément la réalité de l'âme

(1) L'idée est origénienne, cf. entre autres. *In Ps.* 36, *PG* 12; 1330, *In Matt.* 24, 36, *sér.* 55 (*C.G.S.*, XI, p. 126, 8-33). Voir E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, t. I, Paris, 1952, p. 369.

du Christ et son interprétation de Joa. 5,19 pourrait même laisser penser qu'il refuse d'attribuer au Christ une véritable liberté humaine. Mais réfutant les erreurs ariennes, il n'avait pas à présenter la christologie orthodoxe sous tous ses aspects.

Il convient encore de signaler le paragraphe, au premier abord étrange, dans lequel il s'efforce de découvrir dans les textes de l'Ecriture cités une plus haute signification, réservée à ceux qui sont déjà avancés dans les voies spirituelles. Dans ce passage (nr. 7, spécialement p. 30), Evagre distingue une double façon de connaître le Fils, ou selon le concept de l'incarnation, ou selon le concept de Verbe, c'est à dire selon ce qu'il est pour nous ou ce qu'il est en lui-même. En tant qu'incarné, le Fils n'est que prémices; en tant que Verbe, pourtant, il est fin et béatitude dernière. Evagre caractérise la connaissance du Fils en tant qu'incarné de matérielle, celle du Fils en tant que Verbe d'immatérielle. Cette dernière façon de connaître le Fils peut seule constituer la béatitude de l'homme. K. Holl découvrait dans ce passage une réminiscence du subordinationisme d'Origène, mais il reconnaissait lui-même qu'Evagre avait su le corriger (1). Remarquons plutôt que l'argumentation d'Evagre présuppose, nous semble-t-il, l'unité de sujet: c'est le même Fils qui est connu. Le diophysisme accentué de ce chapitre n'entraîne donc pas une division des personnes.

Dans ce contexte, Evagre, présente l'incarnation comme une condescendance de Dieu s'accommodant à l'infirmité humaine en vue d'élever progressivement l'esprit humain à la contemplation immédiate de la divinité: « Notre esprit, qui étant devenu épais, a été attaché à la terre, . . . est devenu incapable de se fixer sur une contemplation directe: pour cette raison, conduit comme par la main par les beautés parentes de son corps, il considère les activités du Créateur, et dès maintenant il apprend à connaître ses causes à leurs effets, afin que s'étant ainsi accru peu à peu, il ait un jour la force de s'approcher de la divinité elle-même toute nue » (p. 31, 38-44).

Cette lettre témoigne d'une influence prépondérante d'Origène, dans la façon même d'aborder le mystère du Christ. C'est selon la même perspective qu'Origène et Evagre le contemplent.

(1) KARL HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen, 1904, p. 150, note 1. — Comparer ce passage, par exemple, avec ORIGÈNE, *In Joh.*, I, 18 (*C.G.S.*, IV, p. 22, 27).

Le Fils est considéré avant tout comme le « Révélateur du Père », toutefois, comme M. Harl a récemment su le montrer, « sa fonction révélatrice assure seulement le début de la connaissance, une sorte de mise en route » (1). Les expressions d'Evagre trahissent sinon l'emprunt direct, du moins une étroite parenté de pensée. Enfin, c'est sans doute à Origène qu'Evagre doit son strict diophysisme (2).

Toutefois, et cela n'est pas pour nous surprendre, la lettre témoigne aussi d'autres influences, et plus particulièrement de celle des Pères Cappadociens. Ecrivant en 380, Evagre ne pouvait pas ne pas tenir compte des précisions dogmatiques que les diverses crises qui avaient secoué l'Eglise depuis la mort d'Origène, avaient amenées. Evagre corrige donc la théologie trinitaire d'Origène en fonction des précisions du concile de Nicée et son argumentation contre les ariens profite des labeurs des Pères qui l'ont précédé. Si la lettre ne témoigne pas d'une influence directe de Basile, comme R. Melcher en a fait la démonstration (3), elle atteste par contre une connaissance immédiate des œuvres de Grégoire de Nazianze. La démarche de Grégoire de Nazianze et celle d'Evagre s'inspirent des mêmes principes, même si dans le détail des démonstrations l'un et l'autre font preuve d'une certaine indépendance. Une comparaison entre les troisième et quatrième Discours Théologiques avec la lettre 8 nous paraît décisive. Déjà, dans le Troisième Discours, Grégoire énonce le principe général d'interprétation suivant: « ...En résumé, les termes les plus élevés attribue-les à la divinité, à la nature qui est au-dessus des passions et du corps; les termes les plus humbles, rapporte-les au composé, à celui qui, pour toi, s'est anéanti, incarné ou mieux qui est devenu homme, qui ensuite s'est élevé pour que toi tu te dégages de tes idées charnelles et terre-à-terre, pour que tu saches t'élever et monter avec la divinité... » (III, n° 18) (4). Grégoire de Nysse n'ignore pas non plus ce principe d'explication, mais il n'en use pas aussi systématiquement qu'Evagre ou même Grégoire de Nazianze.

(1) MARGUERITE HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958, p. 340.

(2) Cet aspect de la christologie d'Origène a souvent été relevé, voir entre autres, H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956, pp. 129 sqq.

(3) R. MELCHER, *op. cit.*, spécialement pp. 36-54.

(4) Traduction de PAUL GALLAY (GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Les Discours Théologiques*, Lyon-Paris, 1942, pp. 188-189).

C'est sans doute aussi à Grégoire de Nazianze, à son influence, qu'Evagre doit de parler avec une telle ferveur et un tel réalisme de l'humanité du Christ. Comme le souligne K. Holl, ce réalisme et cette ferveur sont caractéristiques de la piété de Grégoire de Nazianze et n'ont pas d'équivalent chez les autres auteurs du quatrième siècle. R. Melcher a montré que l'influence de Grégoire se trahit ici même dans le détail. Grégoire et Evagre voient dans le bon Samaritain la figure du Christ (Or. 14,37 PG 35,908 A). Cette similitude n'est toutefois pas très significative, car Origène avait déjà proposé cette interprétation qui semble avoir été classique chez les Pères. Par contre, les ressemblances verbales sont trop grandes pour qu'Evagre n'ait pas eu le texte de Grégoire sous les yeux quand il compare le Christ au médecin se penchant sur les maladies et participant à leur odeur fétide (1). L'idée provient pourtant d'Origène (2).

D'autres influences se sont encore vraisemblablement exercées sur Evagre. Pour expliquer Marc XIII, 32, Evagre recourt à l'hypothèse d'une feinte du Christ, d'une « ignorance économique ». Cette explication n'est ni celle de Basile (epist., 236,1-2), ni celle de Grégoire de Nazianze (Or. 30,15-16). Par contre, Didyme semble l'avoir proposée (De Trinitate III, 22), de même Epiphane (Ancoratus, 32, 28; 78) et Jean Chrysostome (In Matt., hom. 77,1-2) (3).

La christologie de la lettre 8 paraît donc pleinement orthodoxe et conforme à la grande tradition des Pères. Nous devons pourtant nous demander si le passage suivant ne porte pas les traces d'une conception origéniste: Commentant I Cor, 8, 5-6, Evagre y dit en effet:

> « Je soupçonne que Paul... a pensé ici qu'il ne suffisait pas d'annoncer seulement que le Fils est Dieu..., s'il ne désignait pas, par la mention du Seigneur, le Verbe, celui par qui sont toutes choses, si de plus, par l'adjonction de Jésus-Christ il ne révélait pas l'incarnation, s'il ne mettait pas sous les yeux la passion, s'il ne montrait pas clairement la résurrection. En effet, l'expression Jésus-Christ nous révèle de telles idées... » (nr. 3, p. 26, 39-51).

Assurément de telles expressions peuvent s'interpréter de façon orthodoxe, toutefois cette explication du mot Christ ne

(1) Grégoire de Nazianze, *Or.*, 38,14, *PG* 36, 328 C.
(2) Voir *Contra Celsum*, IV, 15 (*C.G.S.*, IV, p. 285, 8-14).
(3) Cf. J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, Paris, 1931, pp. 119-120.

semble pas avoir été courante, et elle risquait d'induire les lecteurs à une conception plus ou moins adoptianniste (1). Si c'est en vertu de sa passion, sa mort et sa résurrection que Jésus fut fait Christ, comme la suite du passage le prouve (p. 27,52-54) il ne l'était donc pas *per se*. Encore que Phil. 2,6-11 ne soit pas cité, il nous semble certain que l'explication d'Evagre se réfère à ces versets.

Grégoire de Nazianze ignore cette exégèse et chez lui « Christ » désigne toujours la divinité. Par contre, Basile paraît la connaître. Eunome, dans son Apologie, reproche à Basile d'introduire deux Christ et deux Seigneurs en déclarant que la Parole de Pierre « Dieu a fait Seigneur et Christ celui que vous avez crucifié » (Act., II, 36) s'appliquait non au Verbe éternel mais à celui qui s'est vidé en forme d'esclave. Il semble donc, écrit justement P. Henry, que Basile ait interprété Act., II, 36 par Phil., II, 6-11, et tout en entendant que le Verbe est sujet de « se vider », ait compris que ce n'est qu'en raison de son incarnation et de sa nature humaine assumée, qu'il ait pu être « fait » Seigneur et Christ (2).

Grégoire de Nysse également soutient à diverses reprises que ce n'est pas dès le commencement, mais seulement après la passion et la résurrection que le nature humaine du Christ fut comme parfaitement divinisée « *Ἡμεῖς ... οἱ τὸν ἐκ τοῦ πάθους ὑπερυψωθέντα τοῦτον κύριόν τε καὶ Χριστὸν γεγενῆσθαι λέγοντες* ». Ces formules, prises en elles-mêmes, restent ambigües (2). Le contexte montre toutefois que Grégoire de Nysse envisage l'union des deux natures comme essentielle et non pas seulement comme morale.

Il est légitime de se demander si Grégoire de Nysse et Basile ne se sont pas bornés à reprendre un thème origénien, tout en le

(1) Symptomatique nous semble la réaction de J. PLAGNIEUX (*Saint Grégoire de Nazianze Théologien*, Paris, 1952, p. 176, note 30) devant ce texte. Il relève justement qu'il n'est pas dans la ligne de Grégoire de Nazianze.

(2) Cet extrait d'Eunome contre saint Basile est cité par GRÉGOIRE DE NYSSE, *PG* XLV, 680-708. Sur ce texte difficile, voir l'analyse de P. HENRY, art. *Kénose*, dans *Dict. de la Bible, Suppl.*, fasc. XXIV, Paris, 1950, col. 81.

(3) GRÉGOIRE DE NYSSE, *Cont. Eun.*, V, *PG* 45, 705 A. Voir encore *C. Eun.*, V, *ibid.*, *col.* 697; *Adv. Apoll.*, *PG* 45, 1252-1253 et K. HOLL, *op. cit.*, pp. 228-229; R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, *Bd* II, Leizpig, 1923, pp. 204-205.

redressant. Cette exégèse peut en effet justifier l'accusation d'introduire deux Christ. Or c'est précisément l'une des accusations adressées à la christologie d'Origène. Le texte du Peri Archôn cité dans la lettre de Justinien à Ménas présente également le Christ comme un homme qui en vertu de ses mérites fut oint de l'huile d'allégresse et devint de ce fait « Christ » (1). Mais ce fragment ne met pas la dignité de Christ en relation avec l'incarnation et la passion. De même, Théophile d'Alexandrie nous apprend qu'Origène attribuait la « kénose » de Phil., 2,6-8 non au Verbe lui-même, mais à l'âme assumée par le Verbe. Mais le texte de Rufin ne suggère pas ici non plus que cette âme soit dite « être faite Christ » après la croix et la résurrection (2). Origène aurait certes pu le dire. Il n'est pas impossible qu'il l'ait écrit, toutefois nous n'en avons pas la preuve. Il reste cependant l'impression que Grégoire de Nysse a cherché à redresser un thème antérieur suspect et à lui donner un sens acceptable. Quand on sait ce qu'il doit à Origène, on est en droit de se demander s'il ne lui doit pas cette interprétation. Dans ce cas, il reste incertain si Evagre s'y réfère dans l'esprit d'Origène ou selon celui de Grégoire de Nysse (3).

(1) Le fragment IX est inséré par KOETSCHAU en II, 6, 4 (*C.G.S.*, V, p. 143, 18-23).

(2) Voici le texte d'Origène dans la traduction de Rufin. L'on se demande dans quelle mesure Rufin a retouché ce passage, mais l'ensemble du chapitre ne donne pas l'impression qu'Origène ait mis le nom de «Christ» en relation avec la passion et la résurrection: « Quidam autem volunt de ipsa anima dictum videri, cum primum de Maria corpus adsumit, etiam illud, quod apostolus dicit ' qui cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo, sed semet ipsum exinanivit formam servi accipiens ', quae eam sine dubio ' in formam dei ' melioribus exemplis et institutionibus reparet atque in eam plenitudinem, unde ' se exinaniverat ', revocaret » (IV, 4, 5, KOETSCHAU, p. 355,14-356,5). — Voir encore, *In Matt., comm., sér.* 55 (*C.G.S.*, XI, p. 125, 4-16) qui présente quelque affinité avec l'interprétation de Gregoire de Nysse.

(3) L'on devrait aussi se demander si cette interprétation ne viendrait pas de Marcel d'Ancyre ou de ses disciples. Les fragments de Marcel d'Ancyre ne mettent pas immédiatement le nom de Christ en relation avec la passion et la résurrection mais le suggère avec force, cf. les fragments 111, 112, 113, 114 et 115 de l'édition de E. KLOSTERMANN, dans EUSÈBE (*C.G.S.*, IV, Leipzig 1906). Voir aussi WOLFGANG GERICKE, *Marcell von Ancyra*, Halle, 1940, pp. 158 et p. 162. K. HOLL (*op. cit.*, p. 156), avait déjà relevé une certaine affinité entre la lettre 8 et les fragments de Marcel d'Ancyre. Nous avons ailleurs montré qu'Evagre et pro-

Le passage présente donc une ambiguïté que le contexte ne permet pas de lever. Mais il convient de reconnaître que le reste de la lettre est absolument correct au point de vue de l'orthodoxie dogmatique.

B. *Le commentaire des Psaumes* (1).

Il ne semble pas qu'Evagre ait jamais écrit un commentaire suivi des Psaumes. Il s'est borné à écrire des « scholies » c'est à dire de courtes explications à l'occasion de tel ou tel mot difficile, de tel ou tel verset obscur. Nous ne sommes pas d'ailleurs en mesure de déterminer l'ampleur de ce que l'on peut malgré tout appeler « son commentaire ». Nous ignorons également à quel moment de sa vie il l'a composé. Toutefois il doit appartenir à la même période que les Centuries Gnostiques. Comme l'avait déjà remarqué W. Bousset, il existe un grand nombre de passages parallèles entre les Centuries et le Commentaire sur les Psaumes. Nous pensons pour notre part qu'il doit être antérieur aux Centuries, mais nos indices sont trop faibles pour aboutir à une certitude. D'autre part, nous ne devons pas nous attendre à trouver un exposé direct des doctrines typiquement « origénistes ». Evagre, comme un passage du Commentaire des Psaumes que nous citerons plus loin le montre clairement, entend réserver celles-ci à ceux qui sont déjà élevés dans les voies spirituelles. Il assure même ailleurs que leur révélation à ceux qui n'en sont pas dignes constituerait un péché aussi grave qu'un mensonge (In ps. 118,11) (2).

La christologie du Commentaire des Psaumes n'est ni arienne ni apollinariste. Evagre y professe explicitement la divinité du

---

bablement Grégoire de Nysse avaient été en rapport avec des disciples de Marcel (*La date de la lettre à Evagre*, dans les *Recherches de Science Religieuse* XLIX, 1961, 520 sq.).

(1) Pour les références, nous adoptons ici le système de U. H. von Balthasar et repris par M.-J. Rotureau, c'est-à-dire que nous faisons suivre les lettres R (= De La Rue, éditeur des *Selecta in Psalmos* reproduits dans *PG* 12, *col.* 1054, sqq.) et P (= Pitra, éditeur de l'*Origenes in Psalmos* publié dans les *Analecta Sacra*, t. 2, pp. 444-483, et t. 3, pp. 1-364) du numéro du verset glosé.

(2) Evagre assure que la vertu de justice consiste à parler obscurément des secrets de la vie mystique (*Gnosticos* 146) de crainte de jeter les perles aux pourceaux (*Lettre à Anatole*, *PG* 40, 1221 C). Cf. I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif*, Paris, 1960, pp. 150-152.

Christ (Ps. 9, R 1; Ps. 49, R 5-6[2]). Evoquant la puissance infinie de Dieu, il note qu'« Il pourrait s'incarner à nouveau, mais Il ne le veut pas » (Ps. 113, P 11). Il affirme non moins fermement l'impeccabilité du Christ. « Seul, le Christ n'a pas commis de péché » répète-t-il à diverses reprises (Ps. 10 heb., R 5[2]; Ps 87, P 4-6[3]; Ps. 88 R. 23; Ps. 118, R 109). Comparant le Christ à Enoch et en vue de montrer la supériorité du premier, il souligne que « le Christ a choisi le bien avant de connaître le bien et le mal », autrement dit, sans passer par la liberté d'indifférence qui l'aurait placé entre le bien et le mal (Ps. 21, R 10-11[1]) (1). Le point de vue est toutefois différent de celui de la lettre 8. Alors il plaçait le Fils au-delà de la liberté en tant que celle-ci caractérise essentiellement la condition créée. Dans le commentaire des Psaumes, il ne va pas au-delà de ce qu'Origène, dans le Peri Archôn, affirme de l'*âme humaine* du Christ. En II,6,3, Origène y assure que l'âme de Jésus a adhéré dès le premier instant de sa création au Verbe de Dieu. En II, 6, 6, Origène y dit « que comme toute âme a la faculté de choisir le bien et le mal, l'âme qui est celle du Christ a choisi d'aimer la justice au point d'adhérer à elle par une immensité d'amour de façon indéfectible et irréversible... ». « Nous devons croire qu'il existe dans le Christ une âme humaine et raisonnable, sans supposer qu'elle connût l'attrait ou la possibilité du péché ». J. Daniélou relève justement que ces explications d'Origène seront reprises partiellement par les théologiens du Moyen-Age à propos de l'Immaculée Conception. Nous ne dépassons par l'ordre de la créature (2).

Contre Apollinaire, Evagre affirme non moins fermement l'existence de l'âme humaine du Christ. Un passage du Commentaire des Psaumes rejette expressément les positions d'Apollinaire: « ...hérétiques sont ceux qui parlent mal de l'âme du Christ en la niant » (Ps. 108, P 19[1]). Sans doute, est-ce dans le même but que comme Didyme et Théophile d'Alexandrie, il souligne que l'âme du Christ descendit dans les enfers (Ps. 21, R 16) (3).

(1) Cf. R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, Paris, 1936, p. 91 et note 1. Même si ce passage doit être restitué à Evagre, l'idée vient d'Origène et celui-ci, comme Evagre, se réfère souvent à Isaïe 7,15-16 (par exemple, *Peri Archôn*, IV, 4, 4, p. 354, 10-11; 27).

(2) J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948, p. 259.

(3) Voir Didyme, *In Ps.* 15,9, *PG* 39, 1233 C. Théophile, *Epist.* 98,7. (chez Jérôme).

L'existence d'une véritable âme était du reste postulée par le platonisme d'Evagre comme elle l'était pour Origène. L'âme humaine accomplit une fonction médiatrice nécessaire. « Il est impossible, en effet, à la nature divine de se mêler à un corps sans un intermédiaire » (Peri Archôn II,6,3). Pour Evagre pareillement « la chair seule n'est pas qualifiée pour recevoir Dieu, car Dieu est connaissable et aucun composé matériel n'est susceptible de connaissance » (Ps. 131, P 7). Nous reviendrons plus loin sur ce texte important.

Par ailleurs, Evagre insiste sur l'humanité du Christ. Il s'agit d'une réelle humanité. Pour désigner l'incarnation, il reprend la terminologie d'Origène qui était devenue celle du IVème siècle: *παρουσία* (Ps. 76, R 17), *ἐπιδημία* (Ps. 104, R 11; Ps. 107 R 10[2]) et surtout *ἐνανθρώπησις* (Ps. 113, P 11; Ps. 139, P 13). Mais cette dernière expression était devenue trop courante sous toutes les plumes chrétiennes pour revêtir un sens décisif (1). Même Apollinaire en faisait parfois usage (2). Mais ailleurs, il use d'expressions ne laissant place à aucune ambiguïté: « le pied du Christ est l'homme né de Marie... » (Ps. 67, P 24), ou encore: « La chaussure du Christ est la chair dont le Seigneur s'est servi pour venir vivre la vie des hommes » (Ps. 107, R 10[2]). Ce dernier texte suggère nettement une double nature dans le Christ, l'une qu'il possédait déjà avant l'incarnation, l'autre concomitante à sa venue parmi les hommes. Un autre passage est encore plus explicite: « Les puissances spirituelles et saintes connaissent le Seigneur comme il était (*ὡς ἦν*), les hommes connaissent aussi le Seigneur comme homme » (Ps. 113, P 11). Ce texte rappelle celui de la lettre 8 où Evagre distingue aussi deux façons de connaître le Seigneur, en tant qu'incarné ou en tant que Verbe.

Evagre distingue donc deux natures dans le Christ. D'une part il affirme sa divinité, d'autre part il reconnaît sa pleine humanité. Un texte comme celui-ci met bien en évidence ces deux aspects « Notre Dieu viendra visiblement. Mais le Christ est notre Dieu. Le Christ viendra donc visiblement. En effet la chair du Christ était sensible. Le " visiblement " désigne donc la chair. Car la chair du Christ était sensible ... » (Ps. 49, R 3[1-2]). La christologie

(1) J. LEIPOLDT, *Didymus der Blinde*, Leipzig, 1905, p. 137.

(2) H. DE RIEDMATTEN, *Les actes du procès de Paul de Samosate*, Fribourg en Suisse, 1952, p. 77 et p. 9 note 11.

d'Evagre n'est donc ni modaliste, ni adoptianiste au sens courant du mot, ni apollinariste.

L'on pourrait toutefois y déceler un certain subordinationisme, dans la ligne d'Origène, peut-être même plus accentué que dans la lettre 8. Ainsi présente-t-il le rapport du Christ au Père comme analogue à celui des anges au Christ. « Le Christ, assure-t-il, est le temple de Dieu, mais les puissances spirituelles et saintes sont celui du Christ » (Ps. 17, R 17[2]). « Le trône de Dieu est le Christ, mais la nature incorporelle est celui du Christ » (Ps. 9, R 5, Ps. 46, R 9 Ps. 88, P 4-5[2]). — « Dieu est la couronne du Christ, et le Christ, celle de la nature spirituelle » (Ps. 20, R 4). Ce parallélisme est constant dans le commentaire des Psaumes. Encore une fois, de telles formules peuvent s'entendre, l'infériorité du Christ étant rapportée à sa « kénose », à l'économie, mais l'on pourrait aussi les interpréter différemment.

Et surtout le mode d'union des deux natures demeure dans une imprécision quelque peu inquiétante. Sans doute, Evagre reconnaît une fois ou l'autre expressément la divinité du Christ. Nous avons cité les passages les plus explicites. D'habitude pourtant, il se contente de formules comme celles-ci: « Dieu ou le Verbe était *en* Christ ». Relevons quelques textes: « Celui qui *a* Dieu est un temple, or Dieu était en Christ pour réconcilier le monde avec lui-même, donc le Christ est un saint temple » (Ps. 27 R 2[1]). — « La chair est le tabernacle du Seigneur, mais le tabernacle de Dieu c'est le Christ, puisque Dieu était en Christ, réconciliant le monde avec lui-même » (Ps. 131, P 8) — « La racine du Christ est le Dieu-Verbe qui est *en lui* » (Ps. 47, R 3[1]), etc. (1).

Signalons enfin deux passages parallèles qui, peut-être, dévoilent mieux la façon dont Evagre conçoit le rapport des deux natures:

« Certains assurent que l'escabeau de ses pieds est la chair du Christ, qui est adorable à cause du Christ. Mais le Christ est adorable à cause du Verbe de Dieu en lui » (Ps. 98, R 5).

« Nous adorons la chair du Sauveur non à cause de sa nature, mais parce que le Christ est en elle. Et la chair est adorable à cause du

(1) Voir encore par exemple: *In Ps.* 76, R 14 (1); *In Ps.* 85, P 9, etc. Ces formules sont celles d'Origène, cf. M. Harl, *op. cit.*, p. 194, note 12. Signalons encore l'expression « ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος » (*Ps* 88, R 52).

Christ mais le Christ à cause du Dieu-Verbe qui est en lui » (Ps. 131 P 7'1] et PG 39,1589 AB) (1).

De ces deux textes rapprochons aussi ce passage des Centuries Gnostiques qui leur est parallèle:

« Seul de tous les corps, le Christ est adorable pour nous parce que, lui seul, il a en lui le Verbe-Dieu » (V, 48).

Ces façons de s'exprimer pouvaient se réclamer de la tradition et spécialement d'Origène (2). L'image du temple pouvait s'autoriser des passages de saint Jean où Jésus parlait du temple de son corps. Athanase aussi avait usé de ces images jusqu'à la fin et saint Cyrille, lui-même, au moins au début, n'hésitera pas à les reprendre après lui. (3). Mais elles étaient ambigües, et il est certain que ce vocabulaire a gêné ou même choqué certains des lecteurs d'Origène. Les Pères du synode de 268 qui condamna Paul de Samosate lui reprochèrent ces comparaisons (4). Au milieu du quatrième siècle, Apollinaire devait encore les dénoncer comme hérétiques (5). Evagre était certes trop averti des questions théologiques pour ne pas ignorer leurs ambiguïtés et insuffisances. S'est-il, du moins, comme Athanase par exemple, efforcé d'écarter toute fausse interprétation, en soulignant par exemple l'identité de sujet, ou le caractère personnel de la relation du Verbe à son humanité? Il faut bien avouer qu'Evagre ne fait rien pour lever l'ambiguïté de son vocabulaire anachronique (6). Bien plus l'interprétation qu'il

(1) Ce texte est attribué à la fois à Didyme et à Origène, mais le manuscrit découvert par M. J. Rondeau l'attribue à Evagre et son étroit parallélisme avec les textes d'Evagre sûrement authentiques ne laisse aucun doute sur l'exactitude de cette attribution. Comparer avec Centurie V, 48. La suite du passage confirme encore l'attribution à Evagre.

(2) Cf. E. WEIGEL, *Untersuchungen zur Christologie des heiligen Athanasius*, Paderborn, 1914, p. 47, note 1.

(3) Voir la présentation de TH. CAMELOT dans son introduction à sa traduction du traité d'ATHANASE, *Sur l'Incarnation du Verbe* (*Sources Chrétiennes*, 18, Paris, 1946, pp. 98-102).

(4) Voir en particulier les fragments 9 et 14 édités par H. DE RIEDMATTEN, *op. cit.*, p. 143.

(5) APOLLINAIRE, *Anacephaleaosis*,' 15-16 (éd. LIETZMANN, p. 249, 28-244,8); *ibid.* 22 (éd. LIETZMANN, p. 244, 19-21); *Apodeixis* (éd. LIETZMANN, *frag.* 38, p. 213, 4-5); *De Incarnatione Verbi*, 3 (éd. LIETZMANN, p. 305, 12-17); *frg.* 71 (éd. LIETZMANN, p. 221, 14-15) etc.

(6) Cf. R. CADIOU, *op. cit.*, p. 103. Le Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura et encore inédit, présente des formules du même

propose du mot « Christ » rend encore plus inquiétante cette christologie. Dans ce qui nous est parvenu du Commentaire des Psaumes, Evagre à quatre reprises propose une définition de Christ. En raison de leur importance, nous en donnerons la traduction:

Ps. 44, P *3(2)*

Toute puissance céleste a été ointe par la contemplation des créatures. Mais le Christ a été oint plus que tous ceux qui participent de lui, autrement dit, il a été oint par la science de la Monade, c'est pourquoi il est dit s'être assis à la droite du Père. Or j'appelle Christ, le Seigneur qui est venu avec le Verbe-Dieu.

Ps. 104, R 15

Les chrétiens sont dits chrétiens parce qu'ils participent au Christ. Mais le Christ est dit Christ, parce qu'il participe au Père. J'appelle Christ le Seigneur qui est venu avec le Verbe-Dieu.

Ps. 118, R 3

J'appelle Christ, le Seigneur qui est venu en ce monde avec le Verbe-Dieu,

Ps. 131, P 7 (1)

Ici, j'appelle Christ l'âme spirituelle, celle qui vint à la vie des hommes avec le Verbe-Dieu [1].

Relevons d'abord que le premier texte trouve son pendant exact dans les Centuries Gnostiques (IV,21), dans la nouvelle version découverte par A. Guillaumont. Il exprime une idée qui paraît donc bien typiquement « évagrienne ». Evagre y fait encore allusion plus loin dans le Commentaire des Psaumes. « Aucune nature spirituelle n'est semblable au Christ; car la première con-

---

genre, par ex.: « *παὶ πᾶν ὃ ἔχει καλὸν, παρὰ τοῦ Θεοῦ λόγου ἔχει ουτο* (sic) », cité par A. GESCHÉ, *L'âme humaine de Jésus dans la christologie du IVe siècle. Le témoignage du commentaire sur les Psaumes découvert à Toura*, dans *Rev. Hist. Eccl.* LIV (1959) p. 392. Dans quelle mesure la christologie de ce commentaire est-elle origéniste? A. Gesché ne pose pas la question. Celle-ci devrait pourtant être examinée attentivement.

(1) Les éditeurs ont parfois tenté de rendre orthodoxes ces expressions au moyen d'une très bénigne correction. Ainsi Pitra propose la lecture suivante de Ps. 44, P 3 (2): « *φημὶ, τὸν μετὰ Θεοῦ Λόγον, ἐπιδημήσαντα Κύριον* » au lieu de: « *τὸν μετὰ Θεοῦ Λόγον ἐπιδημήσαντα Κύριον* »». Même correction en Ps. 118, R 5. Non seulement la lecture proposée est peu naturelle, mais le passage parallèle du Ps. 131, P 7 (1) montre qu'elle est impossible.

naît la contemplation des créatures, mais celui-ci connaît celui qui fait toutes choses » (Ps. 88,9 9[2]). « L'huile sainte désigne la science de Dieu, mais plutôt montre la science essentielle » (Ps. 88, P 15[3]). « Seul le Christ est élevé dans la science du Père » (Ps. 88, 43). Sur ce point, Evagre se montre indépendant d'Origène, qui, dans le Peri Archôn, interprète l'onction du Christ de sa plénitude de grâce et la met en rapport avec son amour de la justice (1). Pour Origène, l'onction désignerait la grâce donnée au Christ en raison du mérite de son amour et l'assimilant au Verbe (2). Evagre définit l'onction en termes strictement « intellectuels ». Relevons encore que le premier texte paraît présenter la différence entre le Christ et les anges comme une différence de degré et non pas comme une différence de nature. Les passages parallèles du Ps. 88 ne lèvent pas l'ambiguïté du texte.

Le second texte renforce cette impression. La participation du Christ au Père est présentée comme analogue à celle des chrétiens au Christ. Ce vocabulaire peut se réclamer d'Origène qui à diverses reprises désigne l'union du Christ au Verbe comme une participation suprême « *ἄκρα μετοχή* ». « Nous disons que le Logos s'est joint et s'est uni à l'âme de Jésus, écrit par exemple Origène dans le Contra Celsum, bien plus qu'à toute autre âme, car seul Jésus pouvait contenir parfaitement la participation suprême du Logos-en-soi... » (Contra Celsum V, 39 G.C.S., II, p. 43, 26 sq.) (3). Seulement cette terminologie excusable chez Origène, l'était-elle au temps d'Evagre? Il est difficile de croire que celui-ci ignorait les critiques adressées à l'idée de participation. Déjà Malchion avait reproché à Paul de Samosate ce vocabulaire: « *οὐ γὰρ ὅμοιον οὐσία τε καὶ μετοχή· τὸ μὲν γὰρ οὐσιῶδες, ὡς μέρος τοῦ ὅλου, τοῦ κατὰ συμπλοκὴν Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου γενομένου κυρίου ἡμῶν, τὸ δὲ κατὰ μετοχὴν ὡς μὴ μέρος ἐν ᾧ ἦν* (4). Apollinaire, au quatrième siècle,

(1) Voir entre autres *Peri Archôn* II, 6,4 (p. 144, 2 sq.); *ibid.*, 6 (p. 145, 22); IV, 4,4 (p. 354, 13-18).

(2) « ...ungitur... cum verbo dei immaculata foederatione coniuncta est et per hoc sola omnium animarum peccati incapax fuit, quia filii dei bene et plene capax fuit... » (*Peri Archôn*, IV, 4,4 (p. 354, 10-18).

(3) Voir les références données par H. de Riedmatten, *op. cit.*, p. 215, note 1.; beau texte dans *C. Cels*, VI, 48 (*C.G.S.*, II, p. 120, 6-9. Origène y parle de « suprême et excellente communion » (koinônia).

(4) Fragment 36 édité par H. de Riedmatten, *op. cit.*, p. 157 (voir commentaire, pp. 51 et 56).

avait reproduit cette objection (fragment 130, Lietzmann, p. 239, 6). Et il anathématisait « ceux qui font une double adoration, l'une divine l'autre humaine, et adorent l'homme né de Marie comme autre que le Dieu né de Dieu » (Lietzmann, p. 177, 10-12). Evagre ne tente rien pour prévenir de telles objections.

Le quatrième texte rappelle encore la terminologie d'Origène. Car celui-ci insinue bien dans le Peri Archôn que c'est l'âme du Christ qui s'est, à strictement parler, incarnée, le Logos étant d'une part immuable et d'autre part ne pouvant s'unir à un corps sans intermédiaire (II, 6, 3). Un texte du Commentaire de saint Jean est peut-être encore plus explicite: « Peut-être que l'âme de Jésus dans sa perfection était en Dieu et dans la plénitude; elle sortit de là, envoyée par le Père et prit son corps dans le sein de Marie » (in Joa., XX, 19) (1). Remarquons que dans les Centuries Gnostiques, Evagre exposera les mêmes idées mais assimilera alors le Christ au « nous » et non à l'âme, comme dans ce passage. Celui-ci fut donc probablement écrit sous l'influence d'Origène.

Enfin la définition répétée quatre fois: « j'appelle Christ le Seigneur venu avec le Verbe-Dieu » paraît bien impliquer une dualité de sujets, comme les éditeurs de ces textes s'en sont bien rendu compte. La personne du Christ, n'apparaît pas comme identique à l'hypostase du Verbe. L'unité du Christ semble plutôt résulter de la conjonction de deux notions et non de la personnalité du Verbe divin comme unique suppôt du Christ. Sans doute ne pouvait-on pas exiger d'Evagre les précisions terminologiques qui ne seront courantes que plus tard, mais les œuvres de Grégoire de Nysse, de Grégoire de Nazianze ou de Théophile d'Alexandrie prouvent suffisamment que les théologiens du quatrième siècle étaient conscients des réalités engagées et savaient parfaitement dissiper toute équivoque quand ils le voulaient.

Enfin, si nulle part Evagre, ne dit explicitement que nous serons les égaux du Christ, il semble que cette thèse puisse être déduite des prémisses qu'il pose. En effet, il présente d'une part l'onction du Christ comme identique à sa science de la Monade ou science essentielle, d'autre part il laisse entendre que tout esprit peut parvenir à cette science essentielle (Ps. 138 p 7) et devenir

(1) Texte cité et commenté par H. Crouzel, *op. cit.*, p. 136 note 49, à qui nous en empruntons la traduction.

en ce sens héritier du Christ (Ps. 15, R 5; Ps. 44, R 17, etc. etc). Nous y reviendrons plus loin.

La christologie du Commentaire des Psaumes est-elle origéniste? Il semble difficile de le nier. Elle se défend mal contre les critiques dirigées dès le début du quatrième siècle contre la christologie d'Origène, N'aboutit-elle pas en définitive à affirmer deux Christ, à retomber dans un certain adoptianisme? Les textes cités n'affirment pas explicitement la préexistence de l'âme du Christ, mais elle semble postulée par les prémisses d'Evagre et de plus impliquée par le texte suivant. « Je t'ai engendré avant Lucifer », assure-t-il, est équivalent de « je t'ai engendré avant tout nature spirituelle. Mais cela dépasse nos forces de scruter davantage la génération du Christ et de Lucifer, car la doctrine de ce verset est grande et difficile à contempler » (Ps. 109, R 3[2]). Ce texte insinue, croyons-nous, que le Christ n'est pas Dieu au sens strict mais seulement le premier des esprits créés, idée qui, nous le savons, fut défendue par un certain nombre de moines palestiniens au sixième siècle. Notons encore qu'Origène, dans le Contre Celsum, présente le Christ et l'anti-Christ comme deux extrêmes (C. Celsum VI, 45). Il est certain, pensons-nous, qu'Evagre envisagea l'incarnation comme celle de l'âme préexistante qui jouissait de la contemplation de la Monade divine et qu'il identifie au Christ. Cette conception est également celle qui fut condamnée par les anathématismes de 553. Toutefois, Evagre dans le Commentaire des Psaumes n'identifie pas explicitement le Christ au « *νοῦς* » comme l'anathématisme 9; il le désigne habituellement sous le titre de « Seigneur » et une fois l'identifie à l'âme. Cette divergence ne nous pas paraît réellement significative. Dans ces conditions, l'accusation du concile de 553 selon laquelle le Logos pour les origénistes n'est appelé Christ que par catachrèse paraît justifiée. L'union entre le Verbe et le Christ n'est en effet pour Evagre que morale, dirions-nous. Le Christ n'est adorable qu'en raison du Verbe qui est en lui, mais n'est pas absolument parlant lui (Ps. 98 R 5; Ps. 131, P 7). Et le concile n'avait pas non plus tort de prétendre que les origénistes enseignaient que nous deviendrons les égaux du Christ. Le Commentaire des Psaumes insinue, nous l'avons vu cette si audacieuse affirmation [1], tout en soulignant

[1] Certains textes suggèrent même une absorption des esprits dans la divinité: « Si le '*νοῦς*' l'emporte (l'homme) devient ange, ou même

que nous ne le deviendrons qu'en héritant du Christ, qu'en lui participant, autrement dit que nous ne parviendrons à la science essentielle qui fait d'un esprit un Christ que par la médiation du Christ. Les Centuries Gnostiques, nous le montrerons dans un instant, diront clairement ce qui demeure encore dans le Commentaire comme voilé.

Le sixième anathématisme vise encore la doctrine attribuant au Christ la fonction démiurgique. Encore que, comme l'affirme de Faye par exemple (¹), cette thèse puisse assez bien s'harmoniser avec l'ensemble des conceptions platoniciennes qui sont les siennes, les textes du Peri Archôn ne présentent pas cette idée, et cette accusation ne paraît pas avoir été formulée contre Origène avant le sixième siècle. Sur ce point, le Commentaire des Psaumes d'Evagre n'est pas non plus très net; il offre des textes contradictoires. Le plus souvent la création se trouve attribuée à Dieu. Pourtant d'autres passages l'attribuent au Christ: « Le Christ Jésus notre Seigneur est démiurge des corps » (Ps. 89, P 4). — « Il convient en outre de savoir que ces notions (sagesse, justice) sont attribuées à la contemplation des créatures, qui montre le Christ comme démiurge » (Ps. 135, R 21) (²). Toutefois ces passages pourraient s'entendre de façon conforme à l'orthodoxie, si Evagre y attribuait la création au Christ en tant qu'identique au Verbe.

Quoiqu'il en soit de ce dernier problème, il paraît certain que les anathématismes de 553 visaient au moins pour une part une doctrine semblable à celle d'Evagre dans son Commentaire des Psaumes.

---

dieu » (Ps. 57, P 5, 1); « Il est louable, celui qui a hérité la nature, celle de Dieu » (Ps. 15, P 5); ... et surtout Ps. 88, P. 46: il faut, dit Evagre, devenir semblable d'abord aux puissances saintes, et ensuite au soleil de Justice, car il faut que la prière de Jésus soit exaucée; que tous soient un en nous.... ,

(¹) E. DE FAYE, *Origène, Sa vie, son œuvre, sa pensée, vol.* III, Paris 1927, pp. 106-107.

(²) Voir encore Ps. 54, R 20: « Si toutes choses vinrent à l'existence par lui, l'on dit justement qu'il a existé avant les siècles. Et ici nous apprenons que les siècles sont venus du non être à l'être ». Dans ce passage, Evagre, pensons-nous, affirme et la préexistence du Christ, son rôle démiurgique, et la création ex nihilo. Mais l'on pourrait aussi penser au Verbe.

C. *La christologie des Centuries Gnostiques.*

Cet ouvrage, comme son titre l'indique, s'adresse aux gnostiques, c'est à dire à ceux qui ont dépassé la « practiké » et sont déjà parvenus à la « théoria ». Evagre n'a plus de raison de voiler sa pensée. Il peut s'y exprimer clairement. De fait, sa doctrine s'y trouve exposée en termes précis. Cela ne signifie pourtant pas que cet ouvrage soit d'interprétation facile. Le P. Hausherr prétendait une fois que l'exégèse de ce livre était comparable à un passionant et « éreintant » jeu de rebus (1). C'est qu'en effet l'ouvrage s'adresse à des initiés, supposés comprendre à demi-mot. Cela tient aussi au genre littéraire même créé par Evagre. Sa pensée est extrêmement systématique, mais jamais ce système n'est exposé dans son entier; il affleure constamment, chaque thème s'y refère mais implicitement, et jamais ses présupposés philosophiques ou théologiques ne sont expressément formulés.

Comme le texte de la nouvelle version nous le montre avec évidence, les Centuries Gnostiques représentent un origénisme accentué et le concile de 553 semble avoir visé directement cet ouvrage en plusieurs de ses canons. Nous nous bornerons ici strictement à la christologie de cet écrit.

L'on peut comme dans les autres œuvres y trouver des formules parfaitement conformes à l'orthodoxie du quatrième siècle. Ainsi VI, 79: « Le corps du Christ est connaturel de notre corps, et son âme est de la nature de nos âmes, mais le Verbe qui est en lui essentiellement est coessentiel au Père ». Assurément, un théologien postérieur aurait parlé de l'unité d'hypostase, mais à l'époque d'Evagre, nous ne sommes pas en droit d'exiger de telles précisions, et l'on peut interpréter l'expression « le Verbe qui est en lui essentiellement » comme équivalente (2). De toute manière, ce texte rejette catégoriquement l'arianisme et l'apollinarisme.

(1) I. HAUSHERR, *Les versions syriaques et arméniennes d'Evagre le Pontique*, dans *Orientalia Christiana*, vol. XXII/2, Rome, 1931, p. 110. — Dans ce paragraphe, nous citerons les *Centuries* d'après l'édition d'ANTOINE GUILLAUMONT.

(2) Evagre reprend ici vraisemblablement la terminologie d'Origène; cf. par exemple, *Peri Archôn*, I, 2 (*C.G.S.*, V, p. 28, 18-19): « Unigenitum

Mais Evagre affirme aussi expressément la préexistence du Christ:

« Il y a un temps où le Christ n'avait pas de corps, mais il n'y en a pas où en lui n'a pas été le Verbe de Dieu. C'est avec sa genèse, en effet, que le Verbe-Dieu aussi a résidé en lui » (VI, 18).

Par ailleurs il l'identifie au « νοῦς » uni à la science de la Monade: « Le ' νοῦς ' est le Christ qui est uni à la science de l'Unité » (V, 77), et cette idée est reprise et developpée à plusieurs reprises, preuve qu'il s'agit là d'une thèse essentielle au système d'Evagre.

« L'onction intelligibile est la science spirituelle de l'Unité sainte, et le Christ est celui qui est uni à cette science. Et si cela est ainsi, le Christ n'est pas le Verbe au début, en sorte que celui qui a été oint n'est pas Dieu au début, mais celui-là à cause de celui-ci est le Christ et celui-ci à cause de celui-là est Dieu » (IV,18).

C'est cette formule finale que le canon 8 de 553 reprend littéralement.

IV, 21: « L'onction ou bien indique la science de l'Unité ou bien désigne la contemplation des êtres. Et si plus que les autres le Christ est oint, il est évident qu'il est oint de la science de l'Unité. A cause de cela, lui seul est dit ' s'est être assis à la droite de Dieu '. La droite qui ici, selon la règle des gnostiques indique la Monade et l'Unité ».

Citons encore un texte au premier abord contradictoire sur lequel nous reviendrons plus loin:

VI, 14: « Le Christ n'est pas connaturel de la Trinité. En effet, il n'est pas aussi science essentielle; mais seul il a en lui toujours la science essentielle inséparablement. Mais le Christ, je veux dire celui qui est venu avec le Verbe-Dieu et en esprit est le Seigneur, est inséparable de son corps et par l'union il est connaturel de son Père, parce qu'il est aussi science essentielle ».

Relevons que la définition du Commentaire des Psaumes est reprise dans ce dernier passage, ce qui confirme l'authenticité évagrienne du Commentaire.

De ces diverses citations, il ressort qu'Evagre enseigne 1) la préexistence du Christ; 2) qu'il identifie au Premier-Né (IV,20)

---

filium dei ' sapientiam eius ' esse substantialiter subsistentem » et les références de Koetschau en ce passage. Substantialiter traduit sans doute « οὐσιωδῶς » comme dans *In Joh.*, VI, 38 (*C.G.S.*, IV, p. 146, 13).

en le distinguant de l'Unique (IV, 16); 3) qu'il identifie au « νοῦς » élevé à la science de l'Unité; 4) dès le premier instant de sa génération; 5) c'est ce « νοῦς » uni à la science essentielle qui s'est incarné. Mais Evagre n'hésite pourtant pas 1) à répéter que le Christ est adorable « seul il est adorable, ...car seul il a l'Unique » (II, 53; cf. III, 1; V, 48); 2) à assurer que le Christ, par l'union, est connaturel de son Père, parce qu'il est aussi science essentielle; 3) qu'il est absurde de parler de deux Christ « Le Christ est celui qui, à partir de la science essentielle et à partir de la nature incorporelle et de la (nature) incorporelle nous est apparu, et celui qui dit deux Christ ou deux Fils ressemble à celui qui appelle le sage et la sagesse deux sages ou deux sagesses... » (VI, 14).

Ces diverses affirmations risquent de nous paraître contradictoires. Si les premières formules pourraient être qualifiées de nestoriennes, les secondes pourraient être dites monophysites. Les textes d'Origène présentent du reste la même apparente contradiction, et l'on sait que parmi les interprètes, les uns ont voulu voir en lui un ancêtre de Nestorius, les autres un précurseur d'Eutychès (1).

Avant de tenter de résoudre cette opposition, analysons de plus près l'explication que propose Evagre des rapports du Christ aux hommes. Il répète que seul le Christ est adorable, que seul il a la science essentielle, seul il est assis à la droite du Père (II, 89), mais il semble que ces privilèges ne sont les siens que pour le temps présent et qu'ils deviendront aussi les nôtres lors du rétablissement final et dernier. En effet si III, 2 assurait que « le Christ est celui qui seul a en lui l'Unité », déjà III, 3 apportait une nuance significative: « L'Unité est ce qui *maintenant* est connu seulement du Christ ». Un peu plus loin, Evagre avance la thèse générale: « Le ' νοῦς ' nu est celui qui, par la contemplation qui le concerne, est uni à la science de l'Unité » (III, 6). Ce « νοῦς » nu est identifié ailleurs au ' νοῦς ' parfait (III, 12), à l'esprit incorporel (III, 13). Cet intellect parfait, c'est à dire nu, immatériel est encore dit « voyant de la Trinité » (III, 15) et 30 (cf. III, 40). L'intellectualité pure est donc par elle-même intuitive, susceptible de Dieu. Le

(1) Cf. H. Crouzel, *op. cit.*, p. 134. La même remarque fut faite au sujet de la christologie de Grégoire de Nysse, cf. Walther Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, 1955, p. 57, note 2.

P. Hausherr a bien montré que cette thèse anime toute la spiritualité d'Evagre et lui est essentielle [1]. Le Christ apparaît donc dans cette perspective comme le prototype de l'intellect nu, et, en même temps, comme un précurseur. De fait, les noms qui lui conviennent s'appliquent également à l'intellect parfait: « Image de Dieu, temple de Dieu, lieu de Dieu » (cf. Pract., I, 70,71; Cent. suppl., 24,25,26,30; Lettre 39). Dans les Centuries Gnostiques, Evagre n'hésiste pas à écrire: « Lorsque le *νοῦς* recevra la science essentielle, alors il sera appelé aussi Dieu, parce qu'il pourra fonder aussi des mondes variés » (V, 81).

Entre le Christ et les autres « esprits », la différence n'apparaît donc pas comme essentielle. Tous seront ce qu'est déjà le Christ et tous seront aussi unis au Verbe-Dieu. Mais ce que le Christ a toujours été, depuis le premier instant, les autres intellects ne le seront qu'à la suite d'un long processus de purification et de dématerialisation, qui fait l'objet des traités ascétiques d'Evagre. Par ailleurs, le Christ remplit le rôle de médiateur. Les autres esprits ne peuvent hériter du Verbe et donc être cohéritiers du Christ que pour autant qu'ils sont devenus héritiers du Christ. Cette thèse, déjà implicitement exprimée dans le Commentaire sur les Psaumes, est ici explicitement formulée:

> « L'héritage du Christ est la science de l'Unité, et si tous deviennent cohéritiers du Christ, tous connaîtront l'Unité Sainte. Mais il n'est pas possible qu'ils deviennent ses cohéritiers, si auparavant ils ne sont pas devenus ses héritiers » (III, 72. Même idée dans IV, 8).

> « Si autre est l'héritier et autre l'héritage, ce n'est pas le Verbe qui est celui qui hérite, mais le Christ hérite le Verbe, lequel est l'héritage, parce que quiconque hérite ainsi s'unit à l'héritage et que le Verbe de Dieu est libre d'union » (IV,9).

> « Accompagnent la science qui concerne les *logikoi* la destruction des mondes, la dissolution des corps et l'abolition des noms tandis que reste l'égalité de la science selon l'égalité des substances » (II, 17).

Ce passage est littéralement reproduit par le quatorzième anathématisme de 553.

(1) I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif*, Paris, 1961, pp. 146, 153; article *Contemplation*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. XIV-XV, Paris, 1952, col. 1833-1834 et passim; *Ignorance Infinie*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, 2 (1936) pp. 351-362.

Enfin, si certains textes attribuent la création à Dieu, un plus grand nombre l'attribue au Christ, ou plutôt Dieu crée les esprits, mais le monde matériel est l'œuvre du Christ (II, 2; I, 14; III, 10). C'est pourquoi ce monde manifeste la sagesse pleine de variétés du Christ, comme l'œuvre révèle le génie de l'artisan (cf. II, 21,22; III, 57; IV, 7). « La science qui concerne la nature seconde est la contemplation spirituelle dont s'est servi le Christ en créant la nature des corps et les mondes à partir d'elle » (II, 26). Et le Christ a même manifesté sa puissance créatrice au cours de sa vie publique par ses miracles: « Le Christ est apparu créateur par la multiplication des pains, et par le vin de l'union et par les yeux de l'aveugle-né » (IV, 57). Si Evagre attribue la fonction démiurgique au Christ c'est, nous semble-t-il, parce que le Christ joue chez lui le rôle d'intermédiaire que tenait le Verbe chez Origène. La théologie trinitaire d'Evagre est pleinement orthodoxe. L'essence du Verbe y est identique à celle du Père. Mais vrai platonicien, Evagre ne peut concevoir un intermédiaire qui ne soit pas ontologiquement inférieur. Ce sera donc le Christ.

L'analyse précédente, que nous pourrions encore préciser ou compléter, suffit pour nous convaincre que c'est bien la doctrine d'Evagre, ou du moins dans une large mesure celle-ci, que les anathématismes de 553 ont voulu condamner. Toutefois Evagre, à la différence du sixième anathématisme, n'attribue pas l'union de l'intellect du Christ au Verbe, au mérite de cet intellect, à sa fidélité. Pour Evagre, cette élévation est une grâce concomitante à sa création. La première partie du canon vise soit Origène lui-même soit une autre doctrine dont nous ne connaissons plus les représentants. La seconde partie de cet anathématisme semble bien par contre viser les thèses d'Evagre.

Il ne paraît pas qu'Evagre ait défendu les idées exposées par le canon 7. Il assure bien que le Christ, avant son incarnation, s'est montré aux hommes avec un corps angélique (IV, 41), mais il n'affirme pas qu'il soit devenu tour à tour ange parmi les anges, puissance parmi les puissances, etc. Les anathématismes suivants recouvrent par contre assez fidèlement la doctrine proposée ou suggérée par Evagre tant dans les Centuries Gnostiques que dans le Commentaire sur les Psaumes. Les canons 8 et 14 reprennent même littéralement des formules d'Evagre.

III. **Présupposés de l'origénisme d'Evagre**

Les travaux du P. Hausherr nous permettront d'être brefs, car pour Evagre, le cas du Christ n'est que celui du '*νοῦς*' dans son état de perfection. Il transpose donc à la christologie les lois de l'union spirituelle éminente. Autrement dit, il conçoit l'union du Christ au Verbe selon le type de l'union mystique.

Dans son vaste article « Contemplation » du dictionnaire de Spiritualité comme dans son article sur l'Ignorance Infinie ou encore son commentaire du Traité de l'oraison, le P. Hausherr a longuement insisté sur la conception évagrienne de l'esprit. Evagre définit l'esprit non par son incorporéité mais par sa faculté de connaître Dieu (1). Or naturellement, l'esprit est capable de voir Dieu. Les textes affirmant cette thèse sont innombrables. Bornons-nous à en citer deux particulièrement nets: « Toute la nature a été naturellement faite pour être et pour être connaissante, et Dieu est la science essentielle » (I, 89). « De même que la pierre de Magnésie, par sa puissance naturelle, attire le fer à elle, de même la science sainte attire naturellement le '*νοῦς*' pur » (II, 34). Dans la mesure où l'intellect est pur, c'est à dire dégagé de toute impression sensible, de toute matérialité, entendue au sens large, de toute division, il est prêt pour la vision de Dieu. Et dans cette même mesure Evagre le nomme « image de Dieu »: (« L'image de Dieu..., c'est celui qui est devenu susceptible de l'Unité » (III, 32, cf. II, 23, VI, 34 et 73).

Cette ressemblance est en effet la condition même de la connaissance. Pour Evagre, comme pour tous les platoniciens (2), « seul

(1) Cf. article *Contemplation*, *col.* 1833: « *Nous* appelons esprit, spirituel, l'être exempt de matérialité, incorporel. Nous n'incluons pas dans sa définition son aptitude à connaître... La spiritualité de l'âme se *démontre* par sa capacité de connaître des réalités incorporelles; elle *ne se définit pas* par elle... Les anciens et en particulier les partisans de la mystique de lumière... ont définit l'esprit par référence à l'Esprit pur... ». On ne saurait mieux dire.

(2) Cf. A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 2ème éd., Paris, 1950, pp. 107-114; A. Schneider, *Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiken und patristischer Zeit*, in *Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (*Festgabe* C. Baeunker), München, 1923, pp. 65-76.

le semblable est connu par le semblable ». Ce principe est à la base de la spiritualité d'Origène, encore que celui-ci ne l'énonce jamais formellement (1). Il commande également la mystique d'Evagre, qui l'évoque explicitement dans le Commentaire des Psaumes (Ps. 17, R 2). Dans la perspective platonicienne, la connaissance est en effet une assimilation réelle du connaissant à l'objet connu et non pas seulement intentionnelle « ou pour mieux dire, précise le P. Hausherr, intentionnel et réel coïncident, du moment que l'intellect n'est pas seulement une faculté de l'âme mais l'essence même de l'homme » (2). « De même, écrit Evagre, que les sens sont changés par les intellections des diverses qualités, de même aussi le « *νοῦς* » est changé quand il considère des contemplations variées à tout moment » (II, 83). La contemplation entraîne donc une transformation du sujet connaissant, son indentification avec l'essence connue. Dans un contexte platonicien, la conclusion d'Evagre en VI, 16 devient une évidence: il est absurde d'appeler le sage et la sagesse, deux sages ou deux sagesses.

A partir de ces présupposés, l'on comprend qu'Evagre puisse penser que l'union du Christ au Verbe puisse devenir telle qu'il soit impossible de les distinguer. Dans l'expérience mystique, l'âme du Christ est comme absorbée par le Verbe et transformée en Lui. Perd-elle également toute conscience personnelle? Dans le commentaire des Psaumes, Evagre assure que « de même que ceux qui dorment ne savent même pas qu'ils dorment, ainsi quand nous contemplons, nous ignorons même que nous sommes dans la contemplation » (Ps. 126, R 2[2]) (3). Evagre veut-il dire que le mystique devient « inconscient » ou simplement, comme le pense H. C. Puech, que, libéré du poids du corps, il perd tout sentiment terrestre? (4). L'expression reste ambigüe. La même ambiguïté se retrouve du reste chez Plotin où l'expérience mystique est formulée en termes analogues. Il semble au premier abord que pour Plotin

(1) Cf. M. Harl, *op. cit.*, p. 92 et p. 224; Peter Nemeshegyi, *La Paternité de Dieu chez Origène*, Paris, 1960, p. 168, et surtout H. Crouzel, *Origène et la « connaissance mystique »*, Paris, 1961, pp. 508-523.

(2) I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif...*, p. 73.

(3) Cassien reprend cette idée et attribue à Antoine l'aphorisme suivant: « Non est perfecta oratio in qua se monachus, vel hoc ipsum quod orat, intelligat » (Coll. IX, 31).

(4) H. C. Puech, *art. cit.* (*R.H.P.R.*, 13, 1933), p. 532.

toute élévation entraîne une diminution de conscience » (1), qu'il lie la conscience à la chute et que la conscience implique un écart ou une division interne partiellement surmontés (2). En effet, « de ce qui est à nous, nous n'avons pas nous-mêmes sensation » (En. V, 8, 11, éd. Bréhier, p. 149, 31). Toutefois H.-R. Schwyzer, qui a récemment soumis ce problème à un examen approfondi, estime que de telles conclusions vont au-delà de ce qu'affirme Plotin et il interprète ces textes comme Puech comprenait celui d'Evagre: « Es ist nämlich nicht die Bewusstheit, sondern die ' αἴσθησις ' und das ist die Wahrnehmung der äussern Welt, welche die Seele meiden soll, um zu ihrer wahren Tätigkeit, zum Denken, zurückzukehren » (3).

Quoiqu'il en soit, il nous semble qu'il faille distinguer entre connaissance de soi et conscience de soi en tant qu'individualité. Evagre répète à diverses reprises que c'est en devenant voyant de soi-même, de son état propre, que l'âme du même coup contemple Dieu (Pract. I, 70-71; Cent. suppl. 24, 25, 26, 50; Lettre 39, etc.). Connaissance de soi et connaissance de Dieu s'impliquent donc réciproquement. Mais l'esprit se connaît alors non pas comme distinct mais en tant qu'assimilé à Dieu. Il ne s'agit pas de conscience au sens vulgaire du mot, ni d'inconscience, mais plutôt d'une sorte de translucidité de l'esprit à soi-même. N'est-ce pas ce qu'Evagre cherche à évoquer quand, dans les textes dont nous venons de donner la référence, il déclare que l'esprit est alors devenu pareil au saphir ou à la couleur du ciel. Le terme du dépouillement spirituel ne se confond donc pas avec l'ataraxie d'un pur sommeil. L'activité du « νοῦς » y atteint au contraire sa perfection. Mais il se connaît comme « divin ». Si notre interprétation est juste, il faut donc admettre que l'esprit du Christ se connaissait parfaitement, sans toutefois se sentir « autre » que le Verbe.

Evagre est-il encore allé au-delà de l'union mystique et a-t-il envisagé une véritable fusion du Christ, et des intellects nus, dans le Verbe, autrement dit une union ontique? Certains textes semblent le suggérer. Nul, en tout cas, en dehors de l'auteur du « Li-

(1) Cf. E. Bréhier, notice sur *En. V*, 8, Paris 1931, p. 133.

(2) J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris, 1955, p. 34.

(3) H.-R. Schwyzer, *« Bewusst » und « unbewusst » bei Plotin*, dans: *Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. V, *Les Sources de Plotin*, Genève, 1960, p. 371.

vre de saint Hiérothée » n'est allé aussi loin dans la voie de l'identification de l'esprit créé à l'Esprit incréé. Sans doute un texte comme celui du Ps. 5, R 7 n'est-il pas très significatif, car tous les Pères ont répété que les hommes deviendront « dieux », mais le passage du Ps. 88, P 46 est déjà plus étonnant: il faut, prétend Evagre, que nous devenions d'abord semblables aux puissances saintes, puis au Soleil de Justice, car il faut que la prière de Jésus soit accomplie, que tous soient un en nous comme nous sommes un. Certes cela peut se comprendre d'une façon conforme à l'orthodoxie, mais les vues qu'il développe sur la « science essentielle » paraissent plus difficiles à justifier. Dans la célèbre lettre à Mélanie, Evagre évoque « la mixtion des intellects avec le Père » et affirme que « quand sera détruit le péché entre les intellects et Dieu ils seront un et non plus nombreux » (1). La même idée reparaît dans les Centuries Gnostiques, ainsi en II, 29: « . . . le *νοῦς* en puissance possèdera l'âme, quand il sera tout entier mêlé à la lumière de la Trinité Sainte ». L'on comprend que le traducteur de l'autre version ait cherché à atténuer une telle formule. Aussi traduit-il ce passage de la façon suivante: « . . . quand le *νοῦς* sera tout entier mêlé avec l'âme à la lumière de la Trinité Sainte »!...

Déjà dans le Commentaire des Psaumes, il propose en passant la distinction suivante: « Si quelqu'un *n'est* pas science essentielle, ou n'*a* pas en lui cette science, il est un dieu étranger » (Ps. 43, R 21). Evagre distingue donc entre « être » et « avoir ». Or cette distinction se retrouve dans les Centuries Gnostiques dans un passage à première vue contradictoire comme nous l'avons déjà remarqué: Evagre affirme d'abord que le Christ n'est pas connaturel de la Trinité, car il n'est pas aussi science essentielle mais seul il a en lui toujours la science essentielle... Puis il achève cette courte sentence en affirmant: « Mais le Christ... par l'union est connaturel de son Père, parce qu'il est aussi science essentielle » (VI, 14). Ce texte ne peut se comprendre, croyons-nous, que si Evagre distingue logiquement (non pas chronologiquement) entre le Christ avant l'union et le Christ après l'union. Le Christ, par son union, devient science essentielle. Il semble qu'à la limite

(1) Traduction du passage le plus important de cette lettre, dans I. Hausherr, *De Doctrina Spirituali Christianorum Orientalium*, publié dans *Orientalia Christiana*, vol. 30/3, Rome, 1933, pp. 190-191. Voir encore, art. *Contemplation*, col. 1838-1841.

Evagre envisage donc comme un passage de l'« avoir » à « l'être ». Cela expliquerait qu'il puisse affirmer la divinité du Christ et accepter la communication des idiomes.

Cependant, d'autres passages laissent penser que même dans l'union la plus étroite qui soit imaginable entre les esprits créés et Dieu subsiste la distinction radicale entre créé et incréé. Le texte suivant paraît l'affirmer: « Ceux-là seulement qui sont premiers par leur genèse seront délivrés de la corruption qui est en acte, mais il n'y en a aucun parmi les êtres (qui sera délivré) de celle qui est en puissance » (I, 55). De plus, il semble que jamais la science des esprits puisse s'égaler parfaitement à celle de Dieu. Nous n'oserions pas affirmer comme le P. Hausherr, qu'Evagre rejette la vision directe de Dieu (1), mais l'essence de Dieu étant infinie, elle ne peut être adéquatement comprise. Dans les Centuries Gnostiques, Evagre assure qu'« il ne nous est pas possible de comprendre ce qu'est une nature susceptible de la Trinité Sainte, ni comprendre l'Unité, science substantielle » (II, 11), toutefois ce texte pourrait viser la situation présente de l'esprit, non son état final. Mais dans le Commentaire sur les Psaumes, Evagre paraît bien refuser même au Christ une vision parfaitement compréhensive: « *οὐχ ὁ Χριστὸς κυκλοῖ τὴν γνῶσιν, τὴν τοῦ Πατρός, ἀλλ' αὐτὴ κυκλοῖ τὸν Χριστόν* » (Ps. 88, P 9[2]) (2). Il est vrai qu'Eva-

(1) Le P. Hausherr affirme qu'Evagre n'a jamais envisagé qu'une vision « in speculo » (*Leçons d'un contemplatif*, pp. 145-146; *Noms du Christ et voies d'oraison*, Roma, 1960, p. 149, etc.). Evagre répète pourtant que la première « Theôria » est celle de l'essence divine, cf. par exemple « *La foi de Mar-Evagre* », traduction J. Muyldermans, *Evagriana Syriaca*, Louvain, 1952, p. 167. Il est vrai que dans un autre opuscule Evagre souligne la transcendance divine et assure que les Séraphins n'osent pas regarder avec témérité les choses inscrutables (J. Muyldermans, *Sur les Séraphins et le Chérubins d'Evagre le Pontique dans les versions syriaque et arménienne*, dans *Le Muséon*, 59 (1946) p. 373). M. Viller et K. Rahner (*Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg en Brisg., 1939, p. 106) se bornent à dire: « Trinitätschau und Schau des Wesens des eigenen Geistes soheinen für Evagrius zwei Seiten desselben Erlebnisses zu sein ». Evagre, comme Plotin, estime sans doute qu'il n'y a de vision véritable que lorsque l'objet vu est à l'intérieur de nous-mêmes. Evagre ne parle jamais d'extase; l'on pourrait caractériser la vision qu'il décrit comme une enstase. C'est pourquoi, comme du reste Origène et Grégoire de Nazianze, il parle d'une mixtion de l'intellect avec Dieu.

(2) Nous suivons la leçon d'un des manuscrits utilisés par Pitra. Trois autres présentent la leçon « *οὗ* » au lieu de « *οὐχ* ». Cette dernière

gre ajoute que le verset commenté contient une doctrine profonde dont l'exégèse dépasserait les limites d'une scholie! Il nous laisse sur notre faim. Commentant le verset 14 du psaume 70, Evagre se demande en quel sens le psalmiste peut dire qu'il espérera sans cesse en Dieu. Faut-il en conclure que nous ne posséderons jamais Dieu, car l'on n'espère que ce l'on n'a pas? Evagre rapporte trois solutions à cette difficulté? Il ne dit pas expressément celle pour laquelle il opte personnellement, mais il paraît évident que la troisième solution est la sienne. Pour les uns, le psalmiste n'envisagerait que le temps présent. Selon d'autres, cet espoir vaudrait pour l'éternité en sorte que la connaissance de la Trinité constituerait la limite infranchissable de notre espérance. Cette solution ne serait-elle pas celle proposée par Grégoire de Nysse? La troisième appliquerait ce verset à la Trinité sainte, « car seule cette science est infinie ». Ce passage reste obscur, mais Evagre ne veut-il pas insinuer que la vision de l'essence divine laisse place à un progrès illimité? Ne serait-ce pas le sens de la sentence III, 88: « Bienheureux celui qui est parvenu à la science infinie » (1). Si cette interprétation est exacte, Evagre aurait envisagé une vision immédiate et unitive de l'essence divine qu'aucun esprit créé, même celui du Christ, ne saurait pourtant épuiser, car jamais une substance créée ne pourra égaler la substance divine.

Evagre et Origène.

Dans quelle mesure, la christologie d'Evagre prolonge-t-elle celle d'Origène ou la trahit? Cette question ne peut peut-être pas recevoir de réponse absolue et définitive. Origène est un auteur

---

leçon nous paraît contrairement à Pitra, comme la seule possible. La conjonction « ἀλλά » suit en effet habituellement une proposition négative; elle marque de toutes façons une opposition. Dans le *Commentaire des Psaumes*, Evagre construit « δέ » de façon classique. S'il avait écrit « οὐ », il est certain qu'il aurait écrit dans la proposition suivante « δέ », cf. H. U. von Balthasar, *Die Hiera des Evagrius*, dans *Zeitsch. kath. Theol.* 63 (1939) pp. 181-183. Pitra rapproche cette leçon du *Peri Archôn*, IV, 35 (*C.G.S.*, V, p. 360, 1-7). Relevons qu'Evagre ici encore applique au Christ ce qu'Origène disait du Fils.

(1) Nous adoptons cette leçon, donnée par le nouveau manuscrit syriaque, contre I. Hausherr, *Ignorance Infinie*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, 2 (1936) pp. 351-362 et 25 (1959) 44-52.

complexe, ou plus exactement il y a plusieurs Origène. L'on peut envisager en lui le spirituel, l'apôtre et l'homme d'Eglise et estimer que cet Origène est le plus vrai; mais il y a aussi indiscutablement un Origène intellectuel, ésorétique et rationalisant. Le P. Daniélou a sans doute raison en assurant qu'« il faut renoncer à le sauver tout entier. Il y a chez lui une théologie gnostique, qui comporte la préexistence des âmes, l'apocatastase, la dépréciation du monde des corps, le subordinatianisme et qui constitue un ensemble systématique, remarquable, mais peu orthodoxe » (¹). L'on peut préférer tenter de communier à sa foi profonde, à sa piété véritable et sincère. L'on relèvera alors sa dévotion à la Personne du Sauveur, l'on y discernera même « une note de tendresse qui lui est propre » et l'on pourra dire en toute vérité « Comme Jean l'Evangéliste, il s'est 'penché sur la poitrine de Jésus'. Celui pour lequel il aurait voulu, tout jeune, affronter le martyre, avait ravi pour toujours les profondeurs de son âme » (²). Il n'en reste pas moins qu'ayant voulu interpréter l'Evangile dans les cadres du platonisme contemporain, il fut amené à divers gauchissements. En particulier, il ne lui fut pas possible de rendre compte de façon satisfaisante de l'union de la nature humaine et de la nature divine dans le Christ. Origène confesse la divinité du Christ. Dans « l'Entretien avec Héraclide » découvert à Toura, il y a quelques années, il stigmatise encore l'adoptianisme comme une doctrine impie (³). Il affirme également à diverses reprises que « l'homme en Jésus » n'est pas « un autre » que le Verbe, qu'ils ne sont distincts que comme des « notions » différentes du même être unique (⁴). Nous

(¹) J. Daniélou, *Bulletin d'Histoire des Origines Chrétiennes*, dans *Recherches de Science Religieuse*, XLVII (1959) pp. 595-596. Voir encore du même auteur, *Origène*, Paris, 1948, p. 8: « L'erreur de tous ceux qui l'ont étudié jusqu'ici a été de vouloir ramener à un aspect particulier une personnalité dont le propre est d'avoir réalisé l'unité de plusieurs domaines différents... ».

(²) H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, Paris, 1950, pp. 60-61; Frédéric Bertrand (*Mystique de Jésus chez Origène*, Paris, 1951) met bien évidence la note de tendresse dont parle H. de Lubac. Voir encore I. Hausherr, *Noms de Jésus...*, pp. 43-61.

(³) *Entretien d'Origène avec Héraclide*, édition J. Schérer 3,4 (*Sources Chrétiennes*, 67, Paris, 1960, p. 60,l.8).

(⁴) Voir par exemple, *Contra Celsum*, 6, 48 (*C.G.S.*, II, 120, 9). Cf. P. Nemeshegyi, *op. cit.*, p. 165; H. Crouzel, *op. cit.*, pp. 136-137, etc.

n'avons pas le droit de mettre en doute la droiture de ses intentions ni « son souci d'orthodoxie » (1); il reste pourtant qu'il n'a pu concevoir l'union de l'âme préexistante du Christ au Verbe divin que sur le type de l'union mystique. Par l'affection de sa charité, l'âme du Christ s'unit si inséparablement et indivisiblement au Verbe qu'elle se transforme toute entière en lui, comme un fer pénétré par le feu (2). « Comme l'âme du gnostique progressivement intégrée et mariée au Verbe, l'âme du Christ est unie au Logos, feu allié à du feu au point de n'être plus qu'un seul feu: ce n'est pas seulement une « koinônia », mais aussi une « enôsis ». Par là, l'âme du Christ devient le modèle de toute perfection » (3). Ces lignes de H. C. Puech synthétisant les analyses de Völker, rendent bien, croyons-nous, la pensée d'Origène. Cette union mystique atteint dans le Christ un tel degré d'intensité que le moi propre se perd et se fond dans l'Etre divin, mais il ne semble pas qu'Origène envisage cette unité, comme, à rigoureusement parler, ontique. Il reste dans une perspective dynamique. Autrement dit, l'union entre le Christ et le Verbe doit être en définitive caractérisée de morale (4).

C'est précisément cette solution que reprend Evagre, en en durcissant les traits. De plus, alors qu'Origène mettait l'accent sur l'amour et sur la volonté, Evagre n'exprime l'union mystique qu'en termes purement intellectuels. Le climat est par suite tout différent chez Origène et chez Evagre. L'arête du système apparaît également mieux chez Evagre que chez Origène. Un constant «retour aux sources» amenait celui-ci en effet à assouplir sa pensée et à la plier au donné révélé. Toutefois la continuité entre Origène et Evagre ne peut guère être mise en doute.

(1) La formule est d'H. de Lubac, *op. cit.*, p. 61. J. Daniélou assure de même qu'il a poussé l'effort de l'intelligence jusqu'à ses extrêmes limites dans un esprit d'obéissance à la règle de foi (*op. cit.*, p. 8).

(2) Image d'Origène dans le *Peri Archôn*, II, 6, 6 (*C.G.S.*, V, p. 145, l. 18 sq.).

(3) H. C. Puech, *Un livre récent sur la mystique d'Origène*, dans *R.H.P.R.*, 13 (1933) p. 525.

(4) H. Crouzel (*op. cit.*, p. 135), A. Lieske (*Die Theologie der Logos-mystik bei Origenes*, Münster i. W., 1938, pp. 125-131) pensent qu'Origène envisage une union « hypostatique » et que ses formules supposent beaucoup plus qu'une union morale, une véritable transformation physique. Nous hésitons à les suivre jusque là, à la lumière des doctrines d'Evagre et des origénistes.

Le Christ par son union au Verbe et à Dieu est devenu le modèle de toute perfection. Origène pretend-il toutefois que nous deviendrons les égaux du Christ? Il l'insinue pour le moins, et cette affirmation est dans la ligne du système, s'il est vrai que l'âme du Christ est essentiellement semblable à la nôtre. Son union mystique au Verbe se présente nécessairement alors comme le prototype de la nôtre. Toute âme est appelée à s'assimiler intérieurement au Verbe « à devenir avec lui une seule chose, à participer, enfin, à la nature divine... Il se produit une sorte de divinisation » (1). Origène assure que par l'intermédiaire du Christ se forment de nombreux Christs, que le Père oint de l'huile d'allégresse (2). Il n'hésite pas non plus à écrire: « Quand il verra le Père... comme le Fils le voit, alors il sera d'une certaine manière semblable au Fils, pour ainsi dire, spectateur immédiat du Père... Et je crois que ce sera la fin, quand le Fils remettra le royaume à Dieu le Père et quand Dieu sera tout en tous » (3). Sans doute, ces textes peuvent se comprendre d'une façon parfaitement orthodoxe, mais il faut, croyons-nous, leur donner un sens très fort, conforme à la logique du système. Du reste, le P. Nemeshegyi qui, par ailleurs, affirme que « ce système reste dans ses idées les plus fondamentales un système authentiquement chrétien » (4) reconnaît que pour Origène on ne devient pleinement fils que par une espèce de « communication des idiomes », en s'assimilant et en s'unissant très parfaitement au Fils Monogène (5). Dans ces conditions, le rôle d'Evagre s'est borné à durcir les traits, à développer dans un sens unique une pensée qui contenait d'autres potentialités. Mais il est difficile de refuser à Origène la paternité du système d'Evagre et des origénistes (6).

(1) H. C. Puech, *art. cit.*, p. 525.

(2) Voir les textes rassemblés par E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, t. I, Paris, 1951, p. 364-366: entre autres, le beau texte de l'*In Joh.*, VI, 6 (*C.G.S.*, IV, p. 115, 15-19) et celui du *Contra Cels.* I, 79 (*C.G.S.*, II, p. 150, 27-151, 5).

(3) *In Joh.*, XX, 7 (*C.G.S.*, IV, p. 334, 24-31). Traduction du P. Nemeshegyi, *op. cit.*, p. 201.

(4) P. Nemeshegyi, *op. cit.*, p. 202, note 2.

(5) *Ibid.*, p. 200. — Voir encore H. Crouzel, *Origène et la « connaissance mystique »*, pp. 497-498.

(6) Citons encore ces lignes de A. Grillmeier (*Die Vorbereitung der Formel von Chalkedon*, dans: *Das Konzil von Chalkedon, Bd* I, Würzburg, 1951, p. 65): « ... Christus wird schliesslich doch nur ein « gradmässig

Il est certain enfin qu'Origène a envisagé une absorption progressive de tous les esprits dans la divinité et qu'il a cru qu'à la fin tous les êtres seront un avec Dieu comme le Père et le Fils sont un et qu'alors toute diversité sera abolie (1), mais il ne semble pas qu'il ait interprété cette absorption de façon panthéistique. W. Völker a sans doute maintenu son interprétation de la mystique origénienne et il estime que l'union des esprits avec Dieu entraîne leur « dépersonnalisation ». Cette conception n'a pourtant pas en général été acceptée par les critiques. L'on doit reconnaître que sur ce point tant les textes d'Origène que ceux d'Evagre ne permettent pas de découvrir leur pensée exacte (2). Sans prétendre trancher le débat, il nous semble que ni Origène ni même Evagre n'ont supprimé même dans l'« union » (enôsis) ou le mélange (anakrasis) la distinction entre le créé et l'incréé. Ils ont sans doute interprété ces formules dans le sens d'une « prédominance » de la nature divine sur la nature humaine (3), sans vouloir affirmer une véritable immixtion de la nature humaine dans la nature divine. Mais déjà Origène, Evagre davantage encore, avaient posé les bases d'une conception panthéistique où tous les esprits seraient dits consubstantiels à l'Essence première. Mais ni Evagre ni Origène n'ont voulu aller aussi loin, et ils semblent avoir cherché à sauvegarder la transcendance divine. Il faut attendre le sixième siècle pour trouver un disciple d'Evagre et d'Origème « poussant leurs principes jusqu'au bout avec une impitoyable logique » (4).

---

verschiedener Sonderfall des allgemeinen Verhältnisses des Vollkommenem zum Logos, so mystisch tief auch Origenes das Logos-Seele-Verhältnis im Gottmenschen fassen mochte ». — A. LIESKE pense qu'Origène entendait l'union comme substantielle quand il s'agissait du Christ et comme accidentelle pour les âmes humaines (*op. cit.*, p. 130); mais les textes ne portent pas cette distinction, et la logique du « système » amenait Origène à assimiler sans réserve le cas de toutes les âmes à celui du Christ. Sur ce point, le « système » a sans doute trahi les intentions d'Origène et c'est pourquoi l'on doit dire avec HUGH T. KERR (*The first systematic theologian, Origen of Alexandria*, Princeton, 1958) « that as a system of Christian doctrine the First Principles was a failure » (p. 39).

(1) Cf. Par exemple *Peri Archôn*, III, 6, 4 (*C.G.S.*, V, 286, 6-9).

(2) Ce problème a été discuté par A. LIESKE, H. CROUZEL, GROSS (*op. cit.*, p. 184), etc. Un certain doute ne peut être dissipé.

(3) Cette remarque de H. A. WOLFSON (*The Philosophy of the Church Fathers*, t. I, Cambridge, Massachusetts, 1956, p. 396) nous semble valable.

(4) Cf. I. HAUSHERR, *De Doctrina*... p. 191.

Chez Etienne Bar-Ṣudaîli en effet il n'y a plus place pour le doute; pour éviter toute ambiguïté celui-ci distingue même entre union et immixtion:

« Il n'est pas possible que ceux qui sont unis rejettent toute distinction; il persiste en eux quelque chose de distinct. Mais dans ceux qui sont mêlés, sans doute il ne reste plus rien à connaître ou à voir de distinct ou d'autre. Par suite, nous glorifions le Christ est le Fils et la génération, noms de l'union, mais le nom d'immixion est de beaucoup supérieur et plus excellent que toutes les dénominations de l'union. Pour ceux qui ont été unis, il y a encore moyen de se séparer; tandis que ceux qui ont été mêlés, ne seront plus arrachés » (1).

En conclusion, nous dirions volontiers que la pensée d'Origène était si riche qu'elle contenait virtuellement plusieurs théologies. Historiquement néanmoins ses disciples, ou tout au moins un grand nombre d'entre eux, ont valorisé le système dans lequel l'Evangile se trouvait gauchi par le platonisme (2). L'on peut comprendre que « la rigueur parfaite » de ce système « où rien n'est laissé à l'impulsion » (3) ait pu séduire certains esprits spéculatifs désireux de concilier foi et raison, mais il est également conpréhensible que les autorités hiérarchiques aient cherché à sauvegarder l'Evangile et aient été amené à condamner ce système (4). L'on peut toutefois regretter que cette condamnation fut si totale et si peu nuancée, englobant tous les écrits d'Origène, non seulement ceux du « génie spéculatif », mais aussi ceux du « mystique et de l'homme d'Eglise ». Il reste que l'origénisme n'est pas une invention tardive, encore moins une « hérésie fantôme » et la découverte des écrits d'Evagre en a fait la démonstration.

François Refoulé, O. P.

(1) *Ibid.*, p. 193.

(2) Encore une fois, nous ne suspectons ni la pureté des intentions d'Origène, ni l'orthodoxie de sa foi; nous pensons encore que son effort de penser les vérités de la foi dans le cadre de la philosophie contemporaine était légitime et même nécessaire, mais l'on doit reconnaître aussi, croyons-nous, l'échec de ce système, et c'est malheureusement ce système, et souvent dans ce qu'il avait de moins valable, qu'un certain nombre de disciples d'Origène, dont Evagre, ont retenu et développé. Ce fait ne peut plus aujourd'hui être mis en doute, la continuité entre Evagre et Origène est trop évidente.

(3) J. Daniélou, dans *R.S.R.*, XLVII (1959) p. 97.

(4) « ... but it may be said that the Church of later generations was guided by a true instinct in rejecting Origen » (Hugh Kerr, *op. cit.*, p. 41).

Exarchus et « Cathedraticum »

Canon 242 Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* » praescribit: « Omnes ecclesiae vel beneficia iurisdictioni Episcopi subiecta, itemque laicorum confraternitates, debent quotannis in signum subiectionis solvere Episcopo canonicum seu cathedraticum determinandum ad normam canonis 245, 1ª, nisi iam antiqua consuetudine fuerit determinatum » (1). Quaestio, quam nobis proposuimus examinandam, iis verbis proponi potest: An Exarchus sive apostolicus, sive patriarchalis aut archiepiscopalis ius habeat cathedraticum imponendi et exigendi?

Nomine « cathedratici » (2) venit « certa pensio, non occasione ordinationis (3), sed singulis annis Episcopo solvi consueta,

(1) *Acta Apostolicae Sedis*, 1952, 128.

(2) *Cathedraticum*, quia tempore synodi solvi consueverat, aliquando dictum est « synodaticum », aut etiam « paschale tributum », eo quod synodi tempore paschali cogi communiter solebant: Benedictus XIV, *De Synodo Dioecesana*, Prati (1844), lib. V, cap. 6, n. 2; apud byzantinos « kanonikon » vocari solebat.

(3) S. Gregorius Magnus prohibuit episcopis aliquid, quantulucumque esset, occasione ordinationis suscipere: Harduin, *Acta Conciliorum*, Paris (1714), vol. III, col. 497; hanc prohibitionem innovavit Conc. Tridentinum, sess. XXI, *de Reformatione*, cap. 1, ita ut nec directe nec indirecte aliquod emolumentum ex ordinum collationibus Episcopo proveniret; non tamen prohibuit canonicum seu cathedraticum, prout declaravit S. Congregatio Concilii anno 1587, ut constat ex causa *Anglonensis*, 30-I-1723. Etiam apud orientales ab initio severe prohibitum fuerat quidquam occasione ordinationis accipere (vid. Conc. Chalcedoniae, can. 2); abusus tamen in hac re non defuerunt, contra quos insurrexerunt nonnulli Patriarchae, ex. gr. Gennadius (ann. 671) (PG., 85, 1614 s.), et Tarasius (ann. 790) (PG., 98, 1442 s.); vid. etiam Justiniani Novellas VI, cap. 1, et CXXIII, cap. 3 et 16, in quibus tamen quaedam factae sunt concessiones occasione ordinationis episcoporum. Tandem Patriarcha Alexius I (saec. XI), per decretum synodale statuit, ut episcopo ordinanti a lectore unum numisma aureum, a diacono et a sacer-

in signum subiectionis et honorem cathedrae, atque ad eiusdem cathedrae seu episcopalis officii onera sustentanda » (1). Finis *practicus* est aut esse potest etiam sustentatio onerum quae officium pastorale episcopi secum fert, « verus tamen scopus, ob quem a iure cathedraticum fuit invectum, non alius fuit, quam quod singuli beneficiati quotannis profiterentur suam subiectionem erga Episcopum eiusque Cathedram » (2). « Quod ita verum est, ut etiamsi finis ille practicus in casu particulari cessaret, prouti in episcopo, qui ditiore censu esset cumulatus, onus tamen cathedraticum pensitandi non cessaret, prout eveniret in subsidio caritativo vel in aliis censibus, ratione necessitatis, Episcopo debitis » (3). Quare ipse Benedictus XIV scite docuit quod « neque paupertas, neque alia causa requiritur ad exigendum cathe-

---

dote tria numismata aurea solverentur (PG., 119, 862). Hoc decretum confirmatum fuit a posterioribus patriarchis v. gr. a Nicolao III (ann. 1086) (PG., 119, 862), et ab imperatoribus v. gr. a Isaac Comneno (1057-1059) et a Alexio I Comneno (1081-1118): vid. ZACHARIAE v. LINGENTHAL, *Jus Graeco-Romanum*, edit. Zepos, Athenis, vol. I (1931), pp. 275, 311; imperator Andronicus II (1295) conatus est istud tributum occasione ordinationis solvendum auferre (vid. apud. ZACHARIAE v. LINGENTHAL, o. c., vol. I, pag. 522), frustra tamen, cum ex posterioribus documentis constet praxim istam, etiam post captam Constantinopolim, adhuc permansisse: cf. OUDOT, I., *Patriarchatus Constantinopolitani Acta selecta*, in *Codificazione Canonica Orientale*, Fonti, ser. II, fasc. 3, pp. 165-166, ubi refertur Littera a Patriarcha Matheo I ad Metropolitam Trapezuntinum anno 1401 data; vid. etiam potest HERMAN, E., *Zum kirchlichen Benefizialwesen im byzantinischen Reich*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 1937, fasc. 2, pp. 258 ss. Prohibitionem in Conc. Tridentino statutam receperunt quoque Synodus Zamoscena ruthenorum anno 1720 habita, tit. 14, et Synodus Libanensis maronitarum anno 1736 celebrata, part. III, cap. 4, n. 18.

(1) BENEDICTUS XIV, *De Synodo Dioecesana*, lib. V, cap. 6, n. 2.

(2) Cf. S. CONGREGATIO CONCILII, Causa *Civitatis Castelli et Alatrina*, 20 augusti 1917, *Acta Apostolicae Sedis*, (1917) pag. 498; in antiquis documentis orientalibus « canonicum » solvi debebat etiam ratione subiectionis; non autem clare apparet utrum ratio canonici solvendi fuerit proprie significare illam subiectionem; at hanc rationem affert Patriarcha Antonius IV (an. 1396): vide *Litteras ad monasteria Montis Athos de iuribus visitatorum* et *de obligationibus monachorum*: *Codificazione Canonica Orientale*, l. c., pag. 131.

(3) S. CONGREGATIO CONCILII, l. c.; vid. etiam CONGREG. CONCILII, Causa *Gerundensis*, 27-II-1663.

draticum, quod inter episcopalia iura recensetur, et cuilibet Episcopo, sine ulla limitatione, conceditur, nec profecto necesse est, ut Episcopus a praescriptione sortiatur illud ius, quod adeo est muneris sui proprium, ut ne contraria praescriptione quidem possit illud amittere; ut enim, dicebamus, nullus umquam potest praescribere adversus subiectionem et reverentiam debitam Episcopo, in cuius significationem cathedraticum pensitatur » (1). Vicissim, quamvis cathedraticum, sicut cetera tributa Episcopo solvenda, de facto et practice ad onera episcopalia sustentanda inserviat, quia tamen in hoc speciali tributo specialis quoque et primaria ratio adest propter quam solvendum est, scilicet, ad significandam reverentiam Episcopo debitam, sola paupertas episcopi nequit esse sufficiens ratio ad illud exigendum neque ad illud augendum.

Cathedraticum dicitur solvendum in honorem Cathedrae episcopalis, quae in iure significare videtur praecipuum munus Episcopi consistens in potestate magisterii, quae intime connectitur cum divino praecepto Episcopis facto gregem sibi commissum pascendi. Cathedraticum igitur, soli Episcopo, et non sedi qua tali, debetur, et sede vacante, nullatenus huiusmodi ius transit ad Vicarium Capitularem vel ad Administratorem, etiamsi episcopali dignitate polleat, cum deficiat ratio solutionis, ob defectum subiecti cui honoris et obedientiae munus est tribuendum, scilicet Episcopus (2).

Praxis cathedraticum Episcopo solvendi ad antiquiora tempora pertinet, ita ut Benedictus XIV non dubitaverit asserere: « Nullum enimvero episcopale ius, cathedratico antiquius, comperimus » (3). Mentionem huius tributi de facto invenimus in Concilio Bracarensi III (anno 572) can. II (4), et in Concilio Toletano VII (anno 646) can. IV (5); tempore posteriore permansit, et illud expressis verbis permittunt Alexander III (1159-1181) in Capite 9 *de Censibus*, et Honorius III (1216-1227) in Capite *Conquerente*. Apud Orientales byzantinos, vero, de canonico a

(1) BENEDICTUS XIV, o. c., cap. 7, n. 6.

(2) S. CONGREGATIO CONCILII, Causa *Civitatis Castelli et Alatrina*, 20 aug. 1917, *Acta Apostolicae Sedis*, (1917) pag. 497-502.

(3) O. c., lib. V, cap. 6, n. 3.

(4) MANSI, *Amplis. Collect. Conciliorum*, IX, p. 839.

(5) MANSI, o. c., vol. X, pag. 767.

clericis solvendo, certum est episcopos, non obstantibus prohibitionibus a Conciliis, e. gr. a Concilio Nicaeno II, et ab Imperatoribus factis, tributa a propriis clericis exegisse; contra hunc abusum saec. X insurrexit Patriarcha Sissinus (996-998), interdicens episcopis ne tributa nec aliam quamlibet contributionem suis clericis imponerent, quia clerici cooperatores sunt Episcopo in ordine ad cultum divinum exercendum; imo clerici pauperes et egestate oppressi ab Episcopo sublevandi erant (1). Ob difficultatem abusus eradicandi, praxis antiqua quamdam tandem obtinuit approbationem, quatenus saeculo XI Patriarcha Alexius (1025-1043) permisit, imo et praescripsit, ut presbyteri, iique soli, singulis annis denarium unum aureum tamquam « canonicum » proprio Episcopo solverent (2); hoc decretum confirmatum fuit anno 1087 a Patriarcha Nicolao III (3). Quamvis huiusmodi decreta in fontibus iuris posterioribus desiderantur, nec a Balsamone referuntur, indubium tamen est hoc tributum usque ad finem imperii byzantini permansisse. De facto in controversiis inter episcopos et Patriarchas circa horum ius stauropegium figendi, semper quaestio venit de canonico a clericis proprio Episcopo solvendo. Et Patriarchae Xiphilinus (saec. XII), et Germanus II (saec. XIII) in decretis synodalibus agnoscunt ius exigendi canonicum, quatenus definitur, quod sacerdotes obligatione tenentur solvendi singulis annis proprio Episcopo consuetum canonicum, iis exceptis qui ecclesiae aut oratorio privilegio stauropegii donatis adscripti sunt, quorum erit illud canonicum Patriarchae solvere (4). In citatis documentis in favorem iuris ad canonicum appellatur ad antiquam consuetudinem (5). Synodus Zamoscena (tit. 14) cathedraticum, iuxta normam tridentinam, recepit, dum Synodus Libanensis maronitarum ann. 1736 praescripsit ut Episcopi et Metropolitae occasione suae ordinationis a Patriarcha faciendae, pro litterarum expeditione

(1) Cf. GRÜMEL, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. I, Paris, fasc. 2 (1936) n. 808.

(2) PG. 119, 862.

(3) PG. 119, 862.

(4) PG. 119, 803, 887.

(5) Cf. HERMAN, *Das bischöfliche Abgabenwesen im Patriarchat von Konstantinopel vom XI bis zur Mitte des XIX. Jahrhunderts*, in *Orientalia Christiana Periodica*, (1939), pp. 445-447, et a pag. 437 ss. etiam de canonico a laicis et a monachis solvendo disseritur.

sine quibus Ecclesiae administrationem suscipere nequeunt « certam summam pro maiori vel minori ipsarum ecclesiarum reditu et proventu taxandam », quae tamen decimam redituum annorum partem non excederet, eidem Patriarchae solverent: « idque, ut ipsa Synodus notat, non ratione ordinationis, sed titulo cathedratici » (1). De cathedratico autem Episcopis a clericis solvendo, Synodus non loquitur. Tandem ius ad cathedraticum pro omnibus episcopis, in novo iure condito orientali affirmatum est (2).

Nunc quaerendum est an istud ius agnoscendum sit etiam Exarcho, sive apostolico sive patriarchali vel archiepiscopali. Responsio ad hanc quaestionem pendet ab alia quaestione, num Exarchus nomine Episcopi veniat. Etenim in Mp. « Postquam Apostolicis Litteris » can. 242, ubi de cathedratico solvendo agitur, sermo fit, non simpliciter de *Hierarchis locorum*, ut in cann. 241, 243, 244, ubi de aliis tributis est quaestio, sed de *Episcopo*.

A priori affirmari potest huiusmodi distinctionem inter Episcopum et Hierarcham loci in iure factam non sine fundamento esse. Et revera, vox « episcopus » in canone 242 recte adhibita est, cum per se soli Episcopo competat ius cathedraticum exigendi, non autem cuilibet alii Hierarchae loci, qui talis esse potest etiam sine charactere episcopali (3).

In Mp. « *Cleri sanctitati* » discrimen instituitur inter Episcopos et Exarchos. Discrimen praecipuum in eo est, quod Episcopus praeest eparchiae eamque regit potestate propria ordinaria, et quidem tamquam successor Apostolorum (Can. 392); Exarchus autem territorio cuidam, in eparchiam nondum erecto, nomine Romani Pontificis, vel Patriarchae aut Archiepiscopi, praeest, idque potestate quidem ordinaria, sed non propria seu vicaria, regit (Can. 366, § 1a; 388, § 1a).

Exarchus, etsi charactere episcopali polleat, valde ab Episcopo residentiali differt, cum hic suam sedem in hoc territorio cui praeest revera habeat, dum Exarchus episcopus propria sede episcopali proprie loquendo in eodem territorio, cui praeest, caret. Quod adeo verum est, ut ratione suae ordinationis episco-

(1) Synod. Libanensis, part. III, cap. 4, n. 18.
(2) Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* » can. 242.
(3) Cf. Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* », can. 306, § 2a, nn. 1-2.

palis fiat titularis alicuius sedis extra territorium quod de facto gubernat positae vel olim existentis.

Consequenter etiam Episcopus residentialis cathedram episcopalem in suo territorio revera habet et gerit, cum episcopi residentiales sint ordinarii et immediati pastores in eparchiis sibi commissis (¹); quod de Exarcho affirmari non potest, sive ex dictis, sive quia nihil obstat quominus Exarchus charactere episcopali careat (²), et in hoc casu, etsi aliis iuribus et facultatibus episcopi residentialis fruatur, nullo pacto ei convenit sedem episcopalem in suo territorio exarchiali erigere et sustinere.

Difficultas fieri posset ex canone 367 § 1 Mp. « *Cleri sanctitati* », vi cuius « Exarchi Apostolici [idem dicendum de Exarchis Patriarchalibus et Archiepiscopalibus iuxta can. 391] iisdem iuribus et facultatibus in suo territorio gaudent, quae in propriis eparchiis competunt Episcopis residentialibus, nisi quid iure exceptum vel a Sede Apostolica reservatum fuerit ». Ex quo aliquis inferri posset, quod, sicut episcopus residentialis, etiam Exarchus ius habet ad cathedraticum exigendum.

Ad haec admitti quidem potest quamdam factam esse assimilationem inter Episcopum residentialem et Exarchum; haec tamen assimilatio respicit regimen territorii. Merito quidem, cum in utroque casu valde simile sit munus quod in territorio sive ab Episcopo sive ab Exarcho exercetur. Ergo, vi principii in canone 367, 1ª statuti, Exarchus facultates ad excipiendas confessiones omnibus sacerdotibus saecularibus et religiosis concedit; reservare sibi potest aliquos casus; censuras ferre in suos subditos; dispensare a ieiunio vel abstinentia eodem modo ac Episcopus residentialis; monasteria sui iuris erigere (ad normam can. 8 Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* ») et Congregationes condere potest (l. c., can. 13, § 1ª); tribunal primae instantiae in exarchia, ad normam Mp. « *Sollicitudinem Nostram* », can. 37 ss., constituere; facultatibus pollet, sicut episcopi residentiales, dispensandi ab impedimentis matrimonialibus intra limites in canone 32 Mp. « *Crebrae allatae* » definitos; Exarchi est advigilare administrationi omnium bonorum ecclesiasticorum quae in suo territorio sint nec ex eius iurisdictione fuerint subducta (Mp.

(¹) Mp. « *Cleri sanctitati* », can. 397, § 1ª.
(²) Mp. « *Cleri sanctitati* », can. 367, § 2ª.

« *Postquam Apostolicis Litteris* », can. 261, § 1); ad ipsum pertinet licentiam ad alienationem necessariam elargiri (l. c., can. 281, § 1ª, n. 3); religiosos visitare secundum normas in can. 44 Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* » statutas; aliaque id genus. Quoniam autem non omnino aequale est munus episcopale et munus exarchale, neque assimilatio inter episcopum et exarchum in iure est perfecta, ut apparet ex ipsa forma loquendi in citato canone 367 § 1ª adhibita. Praeterea in ipso canone quaedam fit limitatio contra Exarchum, siquidem excipiuntur ea quae ipso iure excepta vel a Sede Apostolica reservata fuerint. Inter ea autem quae iure excipiuntur venit procul dubio ius exigendi cathedraticum, quod iuxta citatum canonem 242 Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* », simul cum iis quae praemissa sunt, reservatum est Episcopo sensu technico accepto, seu prout in canone 392 Mp. « *Cleri sanctitati* » definitur.

Quod confirmari potest ex canone 473 Mp. « *Cleri sanctitati* », iuxta quem, « Sede [episcopali] vacante, firmis iuris praescriptis circa quosdam actus prohibitos, ordinaria Episcopi iurisdictio in spiritualibus et temporalibus transit, ante designationem Administratoris eparchiae vacantis, ad Patriarcham, salvo iure particulari, extra patriarchatus, ad coetum consultorum eparchialium; *Administratore autem designato, ad ipsum eadem Episcopi potestas devolvitur* ». Nemo autem dicet ad Administratorem, etsi charactere episcopali ornatum, una cum potestate ordinaria Episcopi etiam ius exigendi cathedraticum transire, quamvis nullibi in iure istud ius ab eiusdem potestate expresse excludatur. Ratio est quia iste Administrator in iure non venit nec est Episcopus residentialis iuxta canonem 392 Mp. « *Cleri sanctitati* », nec territorium proprium habet, nec illud, cui de facto praeest, propria potestate et nomine proprio regit, sed nomine vel Romani Pontificis vel Patriarchae vel Archiepiscopi.

Simili modo de Exarcho arguere nobis licet. Etenim ipse, etsi charactere episcopali sit ornatus, non venit nomine Episcopi sensu proprio et technico accepti, siquidem ad instar Administratoris, regit territorium non tamquam Episcopus residentialis, sed ut Administrator nomine alterius, auctoritate quidem ordinaria, sed vicaria. Praeterea, quod Exarchus sit vel non episcopus consecratus, est aliquid prorsus accidentale, quod naturam et condicionem muneris Exarchi minime mutat. Et si Exarchus ordinatione episcopali careat, certum omnino est ob rationes allatas

et ob ipsam tributi naturam et finem, ei non competere ius ad cathedraticum.

Notum tamen est nonnullos auctores latinos, in commentario ad canonem 1504 C I C, docere cathedraticum solvendum quoque esse Vicariis et Praefectis Apostolicis, qui similitudinem habent cum nostris Exarchis. Quonam tamen iure id affirment, nescio, nec ipsi rationem, qua suam assertionem seu extensionem probent, afferunt (1).

Communius autem auctores latini huiusmodi ius Vicario et Praefecto Apostolico abiudicant, quia « licet [Vicarii et Praefecti Apostolici] intra suum territorium iurisdictione episcopali muniantur, non sunt tamen proprii pastores dioecesis in missionibus, neque proprie sponsi dicuntur ecclesiae cathedralis: siquidem universa cura missionum Sedi Apostolicae reservatur, atque ecclesia proprie cathedralis, in vicariatu vel praefectura apostolica, rite designata non exsistit. Vicarii Apostolici, qua Episcopi, promoventur ad ecclesiam aliquam titularem, extra missionem propriam » (2); et clar. X. Paventi scribit: « Cathedraticum... solvi debet tantum in dioecesibus sede plena, et non sede vacante neque Administratori Apostolico, et multo minus in quasi-dioecesibus, ubi ecclesia proprie cathedralis rite designata non exsistit (3). Haec sententia negativa omnino conformis est cum natura « cathedratici », quod, si solvendum non est sede vacante, minus solvendum erit ubi sedes nondum est constituta.

(1) Cf. M. Lalmant in *Dict. de Droit Canonique*, Vol. II, ad vocem « *Cathedraticum* », col. 1439; Naz, *Traité de Droit Canonique*, tom. III, Paris (1948), liv. 3, pag. 232.

(2) Vromant, *De Bonis Ecclesiae temporalibus*, Bruxelles (1953), n. 91.

(3) X. Paventi, *Breviarium Iuris Missionalis*, Romae, (1952), pag. 223, n. 6; eiusdem sententiae sunt Ch. Berutti, *Institutiones iuris canonici*, Romae, vol. IV (1940), pag. 474; Coronata, *Institutiones iuris canonici*, Taurini, vol. I (1939), n. 373; Vermeersch, *De munere et officiis Vicarii et Praefecti Apostolici secundum praesens ius*, in *Periodica de re morali*, vol. IX, pag. (26): hi duo postremi auctores libenter admittunt Vicarium et Praefectum Apostolicum cathedraticum seu moderatam taxam imponere posse « praevia S. Congregationis de Propaganda Fide approbatione »; et Paventi, l. c., nota 4 addit: « Sed etiam in quasi-dioecesibus S. Congregatio de Propaganda Fide permittit ut alia forma [cathedratici] introducatur ».

In cuius rei confirmationem afferri possunt diversa decreta a S. Congregatione pro Ecclesia Orientali lata, scilicet, *Decretum pro administratione spirituali Ordinariatuum graeco-ruthenorum in Statibus Foederatis Americae Septentrionalis*, die 1 martii 1929 datum, et simile *Decretum pro regione Canadensi* die 24 maii 1930 datum (¹). In utroque Decreto ad art. 7 conceditur Ordinariis facultas exigendi tributum aliquod « ad instar cathedratici », et non simpliciter « cathedraticum », quo clare confirmatur interpretatio hucusque ad rem nostram data. Quod autem Exarcho concedatur a Sancta Sede, ut tributum aliquod ad instar cathedratici exigere valeat, nulla est difficultas.

Obiter quaeri potest, an illa concessio in citatis Decretis facta adhuc in vigore post latum praesertim Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* » permaneat? Verum est quod materia de tributis quae a Hierarchis locorum exigi possunt ex integro tractata et ordinata est praesertim in citato Mp, cann. 239 ss, et per clausulas abrogatorias et derogatorias, quibus Mp. clauditur, ius contrarium abrogatum manet, nisi quando et in quantum in iisdem canonibus admittatur. Ius autem ad tributum « ad instar cathedratici » in allatis Decretis concessum nequit dici iuri condito contrarium, cum potius sit concessio praeter ius. Nihil igitur obstat quominus in vigore suo permaneat, eoque Exarchi, quibus concessum fuerat, opportune utantur, nisi aliud a Sancta Sede caveatur.

Conclusio igitur sit, quod Exarchus quilibet, sive Apostolicus, sive Patriarchalis vel Archiepiscopalis, cum nomine Episcopi non veniat, iure caret imponendi et exigendi cathedraticum proprie dictum; nihil autem obstare quominus eis a Sancta Sede facultas concedatur ad imponendum et exigendum aliquod tributum ad instar cathedratici.

Taxa vero quae titulo « cathedratici » ab Episcopo repeti potest, talis sit oportet quae eiusdem tributi naturae et fini respondeat. Atque in primis, ad quantitatem quod attinet, quia scopus et finis cathedratici non est reditus Episcopi augere, sed reverentiam et subiectionem Eidem debitam significare, semper iudicatum est quantitatem solvendam intra limites moderationis

(¹) *Acta Apostolicae Sedis*, 1929, pp. 152-159, et 1930, pp. 346-354.

continendam esse, et Ecclesia semper conata est abusus qui in hac re irrepserunt auferre. Supra indicatum est quid et quantum hoc titulo in iure byzantino repeti ab Episcopo poterat: quod abs dubio aliquid moderatum erat. Apud latinos, quin abusus negare intendamus, ab antiquo eadem fuit norma, et, ne Episcoporum avaritia foveretur, nonnulla Concilia etiam quantitatem solvendam determinarunt, v. gr. Concilium Bracarense eam ad duos solidos limitavit, eandemque quantitatem suscepit et permisit Concilium Toletanum VII; haec quantitas per plura saecula permansit (1). Etiamsi facile non sit determinare quid duobus solidis tunc temporis veniret, et idem dicendum de aureo numismate pro byzantinis, id ut certum tenendum videtur, quod de quantitate moderata agebatur, cum talis fuerit Conciliorum intentio manifesta. Et iuxta traditionalem doctrinam canonistarum et praxim Sedis Apostolicae, etiam saeculis posterioribus praevaluit eadem norma, quae tandem sive in C I C, can. 1504, sive in iure recenter condito pro Orientalibus, ut lex generalis imposita est. Etenim in C I C can. 1504 dicitur « cathedraticum seu moderatam taxam », et in Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* » can. 241, § 1 n. 2, et aptius in Mp. « *Cleri sanctitati* » can. 269, 1ª, Patriarchae agnoscitur ius exigendi ab Hierarchis locorum sui patriarchatus « moderatum canonicum seu cathedraticum ». Eadem norma certe applicanda est quoque cathedratico Episcopo solvendo.

Iuxta canonem 243 Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* » « Loci Hierarcha potest, speciali eparchiae necessitate impellente, auditis consultoribus eparchialibus, omnibus beneficiariis, sive saecularibus sive religiosis, extraordinarium et moderatum vectigal imponere ». Si moderatio exigitur in tributo extraordinario et ob specialem necesitatem eparchiae impellentem imponendo, a fortiori illa moderatio servari debet in tributo quod neque extraordinarie neque ob specialem necessitatem, sed ordinarie et singulis annis solvendum imponitur.

Moderatione vero servata, cum quoad quantitatem certa et universalis regula praescribi non possit, sed illa potius desumenda sit a particularibus locorum statutis et recepta consuetudine, determinanda relinquitur Episcopis in Synodis particularibus vel in collationibus coadunatis (2), nisi antiqua consuetudine deter-

(1) Benedictus XIV, O. c., lib. V, cap. 6 et 7.

(2) Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* », can. 242 cum can. 245 § 1.

minata fuerit. Antiqua erit in casu consuetudo, quae centenaria sit, vel quae saltem per spatium ultra 40 annos iam viguerit (1).

Alia norma in hac materia servanda iuxta traditionalem doctrinam canonistarum et iurisprudentiam, haec est, ut pensio solvenda et *certa* sit et *pro omnibus aequalis*, cum eadem sit pro omnibus ratio tributi solvendi. Iuxta Benedictum XIV cathedraticum est « *certa* pensio » (2); apud byzantinos, ut supra dictum est, singulis sacerdotibus impositum est unum numisma aureum; et in conciliis occidentalibus quantitas duorum solidorum. Quod confirmatur sive doctrina canonistarum sive iurisprudentia Sanctae Sedis, a quibus semper reprobata fuit taxa titulo cathedratici persolvenda quae immoderata fuerit, sed praeterea quae non eadem pro omnibus fuerit. Quare non admittitur taxa tributi quae non dimetiatur modo absoluto et determinato, sed potius proportionaliter ad reditus beneficii vel ecclesiae, ita ut alius maiorem quantitatem, alius minorem solvere teneatur, aut etiam ita ut taxa augeatur vel minuatur in eadem proportione qua reditus augeantur vel minuantur, quia haec ratio dimetiendi taxam solvendam, non solum aliena est a mente Ecclesiae, sed etiam quia per huiusmodi agendi rationem subvertitur totus ordo, et quod signum reverentiae et honoris erga Episcopum esse debet, rationem induit tributi fiscalis personalis, a quo indoles cathedratici maxime abhorret.

Ad aliquam normam dandam, qua quantitas ratione cathedratici solvenda determinari valeat, iuvabit considerare, praeter ipsum finem cathedratici, etiam praxim et mentem Sanctae Sedis. Hanc mentem satis declaravit S. Congregatio Concilii. Etenim, Episcopi quarumdam Provinciarum in Gallia approbationi Sanctae Sedis submiserant decisiones relate ad cathedraticum imponendum ab iisdem probatas. Taxa vero quoad cathedraticum ita ab Episcopis declarabatur: « La base de cette même taxe, calculée en raison de fr. 0,02 par habitant, est très modeste. Par exemple: le curé d'une paroisse de 500 âmes ne donnera que 10 francs par an; le curé d'une paroisse de 1000 âmes versera 20 francs; etc. » (3). Iudicium S. Congregationis Concilii contrarium fuit desideriis Episcoporum, non solum quia taxa immoderata visa est, sed etiam

(1) CAPPELLO, *Summa Iuris Canonici*, vol. III, Romae (1936), n. 12.
(2) *De Synodo Dioecesana*, lib. V, cap. 6, n. 2.
(3) *Acta Apostolicae Sedis*, 1920, pag. 445.

quia absoluta non erat, sed potius proportionata ad reditus paroeciae. « Modus autem cathedraticum exigendi, quem episcopi provinciarum N. et X. instituere optant (scilicet pro rata cuiusque paroeciae incolarum), non convenit ipsi notioni didrachmae cathedratici: " nam potius quam ad lucrum Episcopi, constitutus est hic census a iure in recognitionem subiectionis et honoris in cathedram episcopalem " (SANTI, *Praelectiones*, lib. III, tit. 39, n. 6); idcirco est taxa *de se* modica, et *uniformis* esse debet, minime ad reditus ecclesiae, multoque minus ad numerum incolarum augenda. Antiquitus in duobus solidis aureis constituta, in Conc. Romano an. 1725 (tit. VIII, c. 4) XX iulios excedere (circ. 10 francs) prohibebatur, salvis consuetudinibus favorabilioribus iam inolitis. E contrario, in casu, non modo cathedraticum hanc summam excederet, sed immo variabile esset, et quidem *pro numero* incolarum, cum quo tamen numero reditus paroeciae non semper aequam proportionem servant; ac praeterea liquet hac ratione non haberi merum " signum recognitionis honoris " sed verum tributum fiscale personale, a quo indoles cathedratici summopere abhorret » [1].

Nullum esse potest dubium, quod, etiamsi normae quas retulimus pro cathedratico proprie dicto valent, prae oculis etiam habendae sint quando de tributo ad instar cathedratici imponendo est quaestio, cum idem sit finis et scopus in hoc tributo ac in cathedratico. Quare taxa sit moderata oportet, et absoluta atque aequalis pro omnibus. Non igitur secundum naturam tributi et secundum mentem Ecclesiae ageret Exarchus, cui concessum fuerit tributum ad instar cathedratici exigere, si immoderatam taxam imponeret, aut si eam determinaret secundum proportionem redituum ecclesiae, v. gr. iuxta mensuram 3%, vel 4% vel 5% omnium redituum vel determinatorum redituum ecclesiae vel beneficii.

Duo restant breviter declaranda. Atque in primis, subiectum passivum huius tributi. Iuxta canonem 242 Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* » hoc tributum solvere tenentur « omnes ecclesiae vel beneficia iurisdictioni Episcopi subiecta, itemque laicorum

[1] S. CONGREGATIO CONCILII, *Dioecesis N. et Aliarum in Gallia*, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1920, pag. 446; CLAEYS-BOUUAERT, *Du droit de l'Évêque d'imposer des taxes*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 1921, pp. 198-199.

confraternitates », nec videtur relictum esse arbitrio Episcopi ut cathedraticum ab aliis exigat et ab aliis non: tum quia canon expresse de omnibus loquitur, et nullum exceptum facit ab hac obligatione, tum quia in omnibus eadem est ratio, scilicet subiectio iurisdictioni episcopali. Quare « non potest certis dumtaxat beneficiis imponi, aliis non, sed vel omnibus vel nulli » (1); et in citata causa a S. C. Concilii definita, modus agendi ex parte episcoporum etiam sub hoc respectu de defectu arguitur: « Hisce prae oculis habitis, iam patet, taxam ab episcopis provinciarum N. et X. propositam, non gravare nisi parochos seu ecclesias paroeciales: exigitur enim pro numero animarum cuilibet ecclesiae subditarum. Iubente vero citata lege (c. 1504 C I C), cathedraticum pensitandum est: *a*) ab omnibus ecclesiis episcopi iurisdictioni subiectis: igitur non modo ab ecclesiis paroecialibus, sed etiam a collegialibus, ab oratoriis publicis saecularibus, item ab ecclesiis, capellis, paroeciis saecularibus quibus Regulares praesunt; *b*) ab omnibus beneficiis episcopi iurisdictioni subiectis, sive sint perpetua sive manualia; lex enim non distinguit: igitur non modo ab omnibus parochis etiam ad nutum amovibilibus, sed a canonicis quoque qui suam possident specialem praebendam; si autem singuli sustentantur ex massa communi, tunc unicum cathedraticum est ex eadem massa communi; in casu autem haec omnia beneficia omittentur; *c*) a confraternitatibus laicorum auctoritate ordinaria erectis, dummodo ecclesia propria utantur » (2). Quod etiam iuri canonico orientali, ad normam canonis 242 Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* » est applicandum. Confraternitates vero accipiendae sunt iuxta can. 553 § 1 Mp. « *Cleri sanctitati* »: « Consociationes fidelium ad modum organici corporis constitutae quae, praeterquam ad exercitium alicuius operis pietatis aut caritatis, erectae sunt in incrementum publici cultus, confraternitates appellantur ».

S. Congregatio pro Ecclesia Orientali in citatis Decretis pro administratione spirituali Ordinariatuum graeco-ruthenorum in America Septentrionali et in Canadensi regione voluit quoque ut tributum « ad instar cathedratici » *a singulis ecclesiis ruthenorum ordinariatus solveretur* (art. 7).

(1) WERNZ-VIDAL, *De Rebus*, Romae, vol. II, (1935) n. 840; X. PAVENTI, o. c., pag. 224.

(2) L. c., pag. 445-446.

Tandem determinare taxam solvendam, titulo cathedratici, relinquitur Episcopis in Synodis particularibus vel in collationibus coadunatis, nisi iam antiqua consuetudine fuerit determinata (1). Determinatio vero taxae pro « ad instar cathedratici » solvendae, ab eo et eo modo facienda erit, quos Sancta Sedes, in concedenda facultate hoc tributum imponendi, definierit. In citatis Decretis pro regione Canadensi et pro Statibus Foederatis Americae septentrionalis, quantitas taxae solvendae determinari debet ab ipso Ordinario, auditis suis consultoribus (art. 7). Non igitur tenentur servare modum in Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* » can. 245, 1ª, pro episcopis residentialibus praescriptum.

Ad bonum commune tamen multum conferet, si, in hac taxa definienda, Hierarchae locorum prae oculis normam in can. 245 § 2 Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* » statutam habebunt: « Curent Hierarchae diversorum rituum in eodem territorio iurisdictionem obtinentes ut, collatis consiliis, eadem notula seu regula taxarum pro omnibus statuatur ».

CLEMENS PUJOL S. I.

(1) Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* », can. 242 cum can. 245 § 1.

La vigile cathédrale chez Egérie

Depuis que les liturgistes ont commencé à distinguer entre offices monastiques et cathédraux, il existe un interêt croissant pour déterminer la nature des offices cathédraux ou populaires. La pastorale liturgique y entre pour beaucoup.

L'existence jadis d'une vigile cathédrale les dimanches est hors de doute. Mais quelle était la raison d'être de cette vigile? Quelle était sa longueur et l'heure de sa célébration? Voilà des questions auxquelles les réponses sont assez vagues.

L'examen des textes d'Egérie permet, croyons-nous, de préciser la nature de la vigile cathédrale des dimanches. Dans cet article, nous nous proposons d'analyser les textes de la pèlerine qui se réfèrent à la vigile et à l'office matinal des jours fériaux et des dimanches. Ensuite, nous examinerons un texte parallèle des *Constitutions Apostoliques*. Finalement, nous essayerons brièvement de retrouver les vestiges de la vigile cathédrale dans les offices des époques plus récentes.

A. Offices des jours fériaux

Dans sa *Peregrinatio*, Egérie nous décrit les offices matutinaux des jours fériaux et des dimanches, qui avaient lieu à Jérusalem à la fin du IVe siècle ou au début du Ve.

Voici le texte qui se réfère à l'office des jours fériaux (1):

I. La vigile matinale

a) ...singulis diebus ante pullorum cantus aperiuntur omnia hostia Anastasis

b) et descendent omnes monazontes et parthenae, ut hic dicunt,

(1) Egérie, *Journal de voyage*, ch. 24, 1-2, éd. Pétré (*Sources Chrétiennes* 21), Paris 1948, p. 188-90.

c) et non solum hii, sed et laici praeter uiri aut mulieres, qui tamen uolunt maturius uigilare.

d) Et ex ea hora usque in lucem dicuntur ymni et psalmi responduntur, similiter et antiphonae:

e) et cata singulos ymnos fit oratio.

f) Nam presbyteri bini uel terni, similiter et diacones, singulis diebus uices habent cum monazontes, qui cata singulos ymnos uel antiphonas orationes dicunt.

II. L'office du matin

g) Iam autem ubi coeperit lucescere,

h) tunc incipiunt matutinos ymnos dicere.

i) Ecce et supervenit episcopus cum clero et statim ingreditur intro spelunca.

j) et de intro cancellos primum dicet orationem pro omnibus;

k) commemorat etiam ipse nomina, quorum uult,

l) sic benedicet cathecuminos.

m) Item dicet orationem et benedicet fideles.

n) Et post hoc exeunte episcopo de intro cancellos omnes ad manum ei accedunt, et ille eos uno et uno benedicet exiens iam

o) ac sic fit missa iam luce.

Dans cette description on distingue deux parties diverses: En premier lieu une vigile matinale (*a-f*), tenue par les ascètes hommes et femmes (*b*). Ensuite, les *matutini ymni* ou office du matin (*g-o*), auquel, à un moment donné, prenaient part l'évêque et le clergé (*i*). Les deux offices étaient célébrés à l'intérieur de l'Anastasis (*a*).

La vigile matinale.

La vigile matinale commençait au chant des coqs, heure d'ouverture de l'église (*a*) (1). Les ascètes, hommes et femmes, *descendaient* (*b*) pour la célébrer.

(1) Le texte dit ici *ante pullorum cantus*, mais dans l'office dominical (*g*), l'on dit explicitement que les lieux saints ne s'ouvraient pas avant le chant des coqs. Aussi, lorsque Egérie parle ailleurs de l'office des jours

Le fait qu'Egérie emploie le mot « descendre » pour tous les ascètes sans distinction (*b*), semble indiquer qu'ils venaient de quelques points déterminés de la ville, situés à une altitude plus grande que celle de l'Anastasis. Dans la lettre d'Euchérius *ad Faustum presbyterum* on trouve le passage suivant [1]: *Mons Sion latere uno, quod aquilonem respicit, clericorum religiosorumque habitationibus sequestratur, cuius in uertice planitiem monachorum cellulae obtinuerunt ecclesiam circumdantes.* Il se peut que le mont Sion ait été, déjà aux temps d'Egérie, l'endroit où habitaient les ascètes [2].

Outre les ascètes, qui en étaient les acteurs principaux (*b*), quelques laïcs fervents prenaient part à la vigile (*c*). Le clergé y participait en nombre très réduit: deux ou trois prêtres et autant de diacres se tenaient à disposition pour réciter les prières qui suivaient les psaumes (*f*).

On peut se demander ici si le rôle du prêtre et celui du diacre étaient équivalents quant à la récitation des prières. Le fait qu'à cet endroit (*e-f*) et à l'office dominical (*e-f*) on mentionne ensemble les prêtres et les diacres, insinue plutôt deux rôles complémentaires. Dans le seul cas où Egérie décrit une prière prononcée par un diacre, il s'agit d'une prière litanique [3]. Ailleurs, le diacre invite le peuple à incliner la tête pendant que l'évêque récite la prière de bénédiction [4]. Le rôle du diacre aurait donc consisté à inviter à la prière, au moyen de la formule: *Prions le Seigneur,* ou autre semblable. Le prêtre aurait récité la prière proprement dite [5].

fériaux, elle le fait commencer toujours au chant des coqs, cf. 27, 4 (p. 210): *de pullo primo*; 32, 1 (p. 224): *de pullo primo*; 34, 1 (p. 226): *a pullo primo*; 35, 1 (p. 226): *de pullo primo*; 41,1 (p. 244), office férial pendant l'année: *de pullo primo*; de même 44,1 (p. 252); 44, 2 (ibid.); 44, 3 (p. 254).

[1] Cf. P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, CSEL 38, Vienne-Lipsiae 1913, pp. 125-26.

[2] C'est l'opinion de H. Pétré, cf. *op. cit.*, p. 83.

[3] Ch. 24, 5-6 (p. 192).

[4] Ch. 25, 3 (pp. 198-200).

[5] Cf. *Const. Apost.* VIII, 28, 2-4 (Funk, p. 531): *Episcopus benedicit ... Presbyter benedicit ... Diaconus non benedicit.* Or, *bénir* était synonyme de « réciter une prière de bénédiction ». Cf. ibid., VIII, 6, 10-11 (p. 481): *Catechumenis autem capita inclinantibus episcopus ordinatus benedicat eis benedictione huiusmodi: Deus omnipotens, etc.*; 7, 3-4 (p. 483): *Inclinate, energumeni, atque benedictionem accipite. Et episcopus deprecetur*

L'office était composé d'une série de psaumes ou cantiques responsoriaux ou antiphonés (*d*), suivis chacun par la récitation d'une prière (*e*).

Il ne faut pas presser la signification des mots *ymni*, *psalmi* et *antiphonae* dans le langage d'Egérie. Dans ce même passage, le mot *ymni* dans (*e*) correspond à *ymni*, *psalmi et antiphonae* dans (*d*) et à *ymni et antiphonae* dans (*f*). Le verbe *dicere*, employé ici pour les *ymni* (*d*), désigne ailleurs le chant de *psalmi* [1] ou d'*antiphonae* [2]. Nous croyons donc qu'il est assez vain de chercher à donner un sens très précis à chacune de ces expressions. Elles peuvent se référer, d'ailleurs, aussi bien aux psaumes qu'aux cantiques de l'Ecriture.

L'office du matin.

L'office du matin (*g*-*o*) commençait à l'aube (*g*) et se terminait lorsqu'il faisait clair (*o*). On y chantait des psaumes déterminés, *matutinos ymnos* (*h*). Les catechumènes (*l*) et les fidèles (*m*) y assistaient. Après ces *ymni matutini*, l'évêque, avec tout le clergé, faisait son entrée (*i*), se rendant directement au sépulcre du Seigneur (*i*). Entrait-il dans le tombeau lui-même, ou restait-il à l'intérieur du cancel?

Egérie parle à deux reprises de l'entrée de l'évêque *intro spelunca*. La première fois, à l'endroit que nous commentons. La seconde fois, à propos de l'office dominical, que nous verrons ensuite (*i*). Aucune des deux fois elle n'indique une sortie de l'évêque après avoir dit qu'il est entré dans la grotte. Lorsqu'elle mentionne de nouveau la présence de l'évêque, dans la suite de la description, elle précise qu'il se tient à l'intérieur du cancel (office férial, *j*; off. dominical, *p*).

Pour Egérie, en effet, *spelunca* et *cancelli* sont équivalents. Les textes sont explicites à cet égard:

---

dicens: Qui fortem ligasti, etc.; 8, 4-5 (p. 485): *inclinantes se benedicantur ab episcopo hac benedictione: Qui per sanctos prophetas, etc.*

Dans le *Const. Apost.*, c'est l'évêque qui prononce les prières communautaires. Cf. encore VIII, 37, 1; 38, 3; 39, 2; 41, 7.

(1) Cf. *éd. citée*, pp. 154, 192, 196, 200, 206, 212.

(2) *Ibid.*, pp. 154, 192, 194, 196.

levat se episcopus et stat ante cancellum, id est ante speluncam (1); lumen autem de foris non affertur, sed de spelunca interiori eicitur, ... id est de intro cancellos (2).

D'ailleurs, quand elle décrit l'office dominical (*o*) et dit que les encensoirs étaient placés *intro spelunca Anastasis ut tota basilica repleatur odoribus*, on comprend plus facilement que le parfum de l'encens ait pu remplir toute la basilique, si les encensoirs étaient placés devant l'édicule du tombeau, à l'intérieur du cancel, que s'ils avaient été introduits dans l'édicule lui-même.

L'expression *intro spelunca* signifie donc ici, à notre avis, « à l'intérieur du cancel » c.-à-d. dans l'espace qui s'étendait devant le tombeau du Seigneur (3).

Revenons à la description de l'office. C'était donc l'évêque, pontife et médiateur, qui prononçait la prière d'intercession, d'abord pour tous (*j*), une prière générale sans doute, ensuite pour des personnes déterminées, selon son choix (*k*). Il terminait l'office par la bénédiction et le congé des catechumènes (*l*) et des fidèles (*m*). Ensuite il sortait, bénissant les fidèles (*n*). Il faisait déjà clair (*o*). En semaine on ne célébrait pas la Messe.

* * *

Voici donc, en résumé, les données d'Égérie sur les offices matutinaux des jours fériaux:

a) Chaque jour, les ascètes célébraient dans l'Anastasis (*a*) une *vigile matinale*, depuis le chant des coqs (*a*) jusqu'à l'aube (*g*).

b) Cette vigile n'avait pas un caractère populaire, mais quelques laïcs plus fervents y assistaient (*c*).

c) On y chantait des psaumes et des cantiques, responsoriaux ou antiphonés (*d*). Après chaque psaume ou cantique on disait une prière (*e*). Quelques prêtres et diacres assuraient la récitation de ces prières (*f*).

(1) *Ibid.* 24, 5; p. 192.
(2) *Ibid.*, 24, 4; p. 192.
(3) Cf. H. Vincent et F.-M. Abel *Jérusalem*, II *Jérusalem Nouvelle*, Paris 1914, p. 183.

d) A la pointe du jour (*g*), on commençait l'*office du matin* (*h*), destiné au peuple (*l*, *m*) et composé de psaumes déterminés, les *matutini ymni* (*h*),

e) Après les psaumes, l'évêque, accompagné du clergé en corps, faisait son entrée (*i*). Placé à l'intérieur du cancel, il priait pour des intentions générales (*j*) et particulières (*k*). Il bénissait ensuite les catéchumènes (*l*) et les fidèles (*m*). L'office se terminait quand il faisait déjà clair (*o*).

B. **Offices du dimanche**

Les offices dominicaux sont décrits ainsi ([1]):

a) Septima autem die, id est dominica die,

I. L'attente

b) ante pullorum cantum colliget se omnis multitudo, quaecumque esse potest in eo loco, ac si per pascha

c) in basilica, quae est loco iuxta Anastasim foras tamen, ubi luminaria pro hoc ipsud pendent.

d) dum enim uerentur, ne ad pullorum cantum non occurrant, antecessum ueniunt et ibi sedent.

e) Et dicuntur ymni necnon et antiphonae, et fiunt orationes cata singulos ymnos uel antiphonas.

f) Nam et presbyteri et diacones semper parati sunt in eo loco de uigilias propter multitudinem, quae se colliget.

g) Consuetudo enim talis est, ut ante pullorum cantus loca sancta non aperiantur.

II. L'office de la Résurrection

h) Mox autem primus pullus cantaverit,

i) statim descendet episcopus et intrat intro speluncam ad Anastasim,

([1]) *Ibid.*, ch. 24, 8-25, 1; pp. 194-98.

j) aperiuntur hostia omnia et intrat omnis multitudo ad Anastasim, ubi iam luminaria infinita lucent,

k) et quemadmodum ingressus fuerit populus, dicet psalmum quicumque de presbyteris et respondent omnes, post hoc fit oratio.

l) Item dicet psalmum quicumque de diaconibus, similiter fit oratio,

m) dicitur et tertius psalmus a quocumque clerico, fit et tertio oratio

n) et commemoratio omnium.

o) Dictis ergo his tribus psalmis et factis orationibus tribus ecce etiam thymiataria inferuntur intro spelunca Anastasis, ut tota basilica Anastasis repleatur odoribus.

p) Et tunc ibi stat episcopus intro cancellos, prendet euangelium et accedet ad hostium et leget resurrectionem Domini episcopus ipse.

q) Quod cum coeperit legi, tantum rugitus et mugitus fit omnium hominum et tantae lacrimae, ut quamvis durissimus possit moueri in lacrimis Dominum pro nobis tanta sustinuisse.

r) Lecto ergo euangelio exit episcopus et ducitur cum ymnis ad Crucem et omnis populus cum illo.

s) Ibi denuo dicitur unus psalmus et fit oratio.

t) Item benedicit fideles et fit missa.

u) Et exeunti episcopo omnes ad manum accedunt.

v) Mox autem recipit se episcopus in domum suam,

III. La vigile matinale

x) et iam ex illa hora reuertuntur omnes monazontes ad Anastasim et psalmi dicuntur et antiphonae usque ad lucem et cata singulos psalmos uel antiphonas fit oratio;

y) uicibus enim quotidie presbyteri et diacones uigilant ad Anastasim cum populo.

z) De laicis etiam uiris aut mulieribus, si qui uolunt, usque ad lucem loco sunt, si qui nolunt, reuertuntur in domos suas et reponent se dormito.

IV. La célébration dans le Martyrion

aa) Cum luce autem,

bb) quia dominica dies est,

cc) et proceditur in ecclesia maiore, quam fecit Constantinus, quae ecclesia in Golgotha est post Crucem,

dd) et fiunt omnia secundum consuetudinem, qua et ubique fit die dominica.

Comme nous l'avons indiqué par des sous-titres dans le texte d'Egérie, dans l'office du dimanche on peut distinguer quatre parties: l'attente dans la cour (*a-g*), l'office de la Résurrection dans l'Anastasis avec procession au Golgotha (*h-v*), la vigile matinale des ascètes dans l'Anastasis (*x-z*), la dernière célébration dans le martyrion ou basilique de Constantin (*aa-dd*).

L'attente dans la cour.

L'attente (*a-g*) commençait avant le chant des coqs (*b*) et avait lieu dans la cour, éclairée par des lampes (*c*). L'Anastasis, en effet, ne s'ouvrait pas avant le chant des coqs (*g*). Le caractère d'attente est souligné par le texte: les fidèles craignaient tellement d'être en retard pour l'office de la Résurrection, qu'ils venaient à l'église bien avant l'heure (*d*).

Egérie emploie le mot *vigilias* (*f*) à propos de cette attente. Malgré ce mot, il ne s'agissait pas d'un office proprement dit. En effet, lorsqu'elle parle ailleurs de l'office des dimanches, elle ne fait jamais mention de l'attente; pour Egérie l'office dominical commence avec la descente de l'évêque à l'Anastasis au chant des coqs ([1]).

D'autre part, aucune mention n'est faite des ascètes. Ce n'était pas un office ascétique qui constituait le noyau de cette attente, office auquel auraient pris part les fidèles. Il ne s'agissait donc que d'une façon pieuse d'occuper le temps jusqu'au moment de l'ouverture des portes.

([1]) Cf. 27,3 (p. 208): *de pullo primo*; 30,1 (p. 218): *de pullorum cantu*; 42 (p. 246): *de pullo primo*; 44,2 (p. 252) des dimanches pendant l'année: *de pullo primo.*

L'assistance des fidèles était considérable, la cour était bondée, quelque chose de semblable aux foules qui assistaient à l'église le jour de Pâques (*b*). Les gens remplissaient pieusement l'attente par le chant de psaumes, jusqu'à l'heure de la célébration (*e*). Quelques prêtres et diacres y assistaient pour réciter les prières qui suivaient les psaumes (*f*).

L'office de la Résurrection.

L'office de la Résurrection commençait au chant des coqs (*h*). Il était solennel et se célébrait dans l'Anastasis, richement illuminée (*j*). L'évêque et avec lui, sans doute, tout le clergé, y assistait depuis le début (*i*). L'entrée de l'évêque n'avait pas un caractère solennel; il se rendait directement au sépulcre (*i*) (1). Ensuite on ouvrait toutes les portes et la foule remplissait l'Anastasis (*j*).

L'office commençait par le chant de trois psaumes ou cantiques de l'Ecriture (2) avec répons (*k-m*). Le premier était chanté par un prêtre (*k*), le deuxième par un diacre (*l*), le troisième par un clerc quelconque (*m*). Après chaque psaume on récitait une prière (*k-m*).

Ensuite on faisait une commemoraison générale (*n*). Egérie ne précise pas qui prononçait cette commémoraison. Si c'était l'évêque, elle aura été simple, comme celle de l'office férial du matin. Si c'était un diacre, elle aura été une litanie, comme aux vêpres (3).

BAUMSTARK (4) considérait la prière après le troisième psaume et la commémoraison générale comme une seule prière. Il se basait sans doute sur la phrase qui suit (*o*), où Egérie mentionne les trois psaumes et les trois prières sans faire plus d'allusion à la commémoraison. L'interprétation de Baumstark ne s'impose pas, car Egérie a l'habitude de raccourcir (5). D'autre part, la conjonc-

(1) Nous avons expliqué, à propos de l'office férial, la signification de cette phrase.

(2) Le mot *psalmi*, comme on l'a vu à l'office férial, est l'équivalent de *ymni*, et peut s'appliquer autant à des psaumes qu'à des cantiques scripturaires.

(3) Cf. *Peregrinatio*, 24, 5 (p. 192).

(4) *Nocturna Laus*, Münster 1956, pp. 81-82.

(5) Au ch. 27, 2 (p. 208), Ethérie résume l'office de la Résurrection comme si le chant des psaumes n'existait pas: *Singuli autem dies singularum ebdomadarum aguntur sic, id est, ut die dominica de pullo primo legat episcopus intra Anastase locum resurrectionis Domini de euangelio, sicut et*

tion *et* insinue deux pièces différentes, et la récitation d'une prière après chaque psaume semble être un schéma constant de l'office décrit dans la *Peregrinatio* (1). En outre, on peut penser que l'action de placer des encensoirs après la troisième prière (*o*) se faisait pendant qu'on récitait la commémoraison générale. Expliqué ainsi, le texte n'offre aucune difficulté.

La cérémonie qui suivait consistait donc à placer des encensoirs à l'intérieur du sépulcre (*o*) c.-à-d. à l'intérieur des cancels. Les aromates brûlaient en grande quantité, de façon à parfumer le temple entier (*o*). Cet encensement n'était pas accompagné de chants: nouvel argument pour le situer durant la commémoraison générale. Il semble (*p*: *et tunc*) qu'il était destiné à préparer la lecture solennelle de l'évangile.

L'évêque, qui se tenait à l'intérieur du cancel, prenait l'évangile et en faisait lui-même la lecture, placé à la porte du cancel (*p*). La péricope choisie est appelée « la Résurrection du Seigneur » (*p*), mais elle comprenait aussi la Passion (*q*). C'était donc une lecture embrassant tout le mystère de la Rédemption: Passion – Mort – Résurrection du Sauveur.

Aucun formalisme dans cette lecture. Elle se faisait pour inciter le peuple à la considération des mystères de la Rédemption. Le but était atteint. L'audition de la péricope, lue sans doute lentement et tout à fait intelligiblement, provoquait dans les fidèles de profonds sentiments de douleur et d'admiration, qui s'exprimaient par des clameurs et des larmes (*q*). Cette réaction du peuple aux événements de la Passion du Seigneur était habituelle. Egérie la décrit pareillement le mercredi saint (1). Personne, pas même la moniale d'Occident, ne semble avoir jugé inconvenante cette manifestation de sentiment religieux.

Si la lecture comprenait aussi bien la Passion que la Résurrection, pourquoi Ethérie dit-elle: *leget resurrectionem episcopus*

---

toto anno dominicis diebus fit, et similiter usque ad lucem aguntur ad Anastasem et ad Crucem, quae et toto anno dominicis diebus fiunt.

Au ch. 43, 1 (p. 246), de même: *Quinquagesimarum autem die, id est die dominica,* [...] *aguntur omnia sic de pullo quidem primo iuxta consuetudinem: vigilatur in 'Anastase, ut legat episcopus locum illum euangelii, qui semper dominica die legitur, id est resurrectionem Domini.*

(1) Cf. l'office férial (*e*), l'office dominical (*e*), (*o*), (*x*).

(2) Cf. ch. 34 (p. 226).

ipse (*p*)? Il nous semble que la dénomination d'Egérie n'est pas erronée. C'était bien la Résurrection le motif de la célébration et le point culminant de l'évangile qu'on lisait. Mais la Résurrection ne pouvait pas donner tout son éclat sinon contre le fond de la Passion. La victoire sur la mort présupposait la mort elle-même. L'exaltation du Fils de Dieu était la conséquence de son abaissement. A Jérusalem donc on ne séparait pas l'unique mystère de la Passion-Résurrection. Mais en même temps on mettait l'accent sur la dernière, but de la Passion et espérance des chrétiens.

Après la lecture de l'évangile, on allait en procession, au chant d'hymnes, jusqu'au Golgotha, situé dans la cour (*r*). C'était encore une façon d'exprimer le lien entre la Passion et la Résurrection du Seigneur. Au Golgotha on chantait un psaume suivi d'une prière (*s*).

Pour mettre le sceau à l'office, l'évêque bénissait les fidèles, sans doute par une prière d'inclination (*t*), et les renvoyait. Aucune mention n'est faite des catéchumènes. Comme d'habitude, pendant que l'évêque marchait pour rentrer à sa maison (*v*), les fidèles s'approchaient de lui pour recevoir sa bénédiction (*u*).

Nous avons donné à cet office le titre d'*office de la Résurrection*. Il est temps de justifier cette appellation.

C'est l'évangile, croyons-nous, qui donne la clef du caractère de cet office. Surtout lorsque Egérie, qui savait bien que cet évangile comprenait aussi la Passion (*q*), l'appelle *resurrectionem Domini* tout court (*p*).

Selon les données fournies par les rites arménien et byzantin actuels [1], où cet office s'est conservé, nous lui donnerions volontiers le nom d'*office des Myrophores*. L'Orient, en effet, s'est complu à représenter la Résurrection du Seigneur, non par sa sortie triomphale du sépulcre, dont les évangiles ne parlent pas, mais par la

[1] Dans le rite arménien, l'office correspondant s'appelle « *Ordo communium precum quae matutina hora ad Filium Dei mulieribus myroferentibus apparentem persolvuntur* », et l'évangile qui est lu au même office porte ce titre: « *Ordo sancti Evangelii de myroferis lectionis in diebus dominicis* », cf. *Breviarium Armenum* (trad. latine) Venetiis 1908, pp. 91, 101.

Dans le rite byzantin, c'est l'hypacoè, strophe qui commente la visite des myrophores au tombeau, qui fournit le thème central de la célébration. Cf. J. Mateos, *Quelques problèmes de l'orthros byzantin*, dans *Proche-Orient Chrétien* XI (1961), pp. 205-208.

visite des femmes au tombeau (1). C'est alors que l'ange leur annonça la Résurrection du Christ.

Cette interprétation explique plusieurs détails. En premier lieu, l'heure de la célébration, qui incluait l'heure de la visite des Myrophores: *après le jour du sabbat, comme le premier jour de la semaine commençait à poindre* (Mt 28, 1); *de grand matin, le premier jour de la semaine* (Mc 16, 2); *le premier jour de la semaine, au premier point du jour* (Lc 24, 1); *de bonne heure, alors qu'il faisait encore nuit* (Io 20, 1) (2).

Elle explique ensuite l'encensement du tombeau, qui rappellait les parfums portés par le femmes.

Finalement, nous croyons que l'allusion d'Egérie aux foules du jour de Pâques (*b*) se réfère aussi au caractère pascal de cet office.

Même la vénération de la Croix au Golgotha (*r*), jointe à l'office de la Résurrection, peut avoir un caractère pascal. Le Bréviaire Romain, aux Laudes et aux Vêpres des fêtes simples et des féries, faisait la commemoraison de la Croix pendant le temps pascal et non pas pendant le reste de l'année. C'est la Croix glorieuse, symbole du Christ ressuscité (3).

Au IVe-Ve siècles, le dimanche avait donc à Jérusalem le caractère d'un jour de Pâques hebdomadaire, et les fidèles s'empressaient d'assister à sa solennelle célébration.

Egérie ne donne aucune indication sur l'heure à laquelle se terminait l'office de la Résurrection. Lorsqu'il était fini, les ascètes rentraient à l'Anastasis et commençaient la vigile matinale (*x*).

La vigile matinale.

La vigile matinale des dimanches (*x-z*) correspondait à celle des jours fériaux. Les ascètes, dans l'Anastasis, récitaient des psaumes et des antiphones suivis, comme d'habitude, de prières (*x*).

(1) Pour le constater, il suffit d'examiner les anciennes représentations du Saint-Sépulcre. Cf. A. Grabar, *Martyrium, Album*, Paris 1943, planches XV, 9; XVI, 2.3; XLVII, 1; LXI, 2; LXII, 3.

(2) Mt 28, 1: *ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων.*
Mc 16, 2; *λίαν πρωῒ μιᾷ τῶν σαββάτων.*
Lc 24, 1: *τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθέως.*
Io 20, 1: (Marie Madeleine) *πρωῒ σκοτίας ἔτι οὔσης.*

(3) De même dans les rites maronite, syrien et chaldéen, à la cérémonie de la paix le dimanche de la Résurrection, c'est la Croix glorieuse

Quelques prêtres et diacres étaient présents pour réciter ces prières (*x-y*). Des laïques, quelques-uns y assistaient. Ceux qui désiraient se reposer avant la célébration qui aurait lieu plus tard dans le Martyrion, allaient dormir chez eux (*z*).

La vigile se terminait *cum luce* (*aa*). Cette expression correspond au *iam luce* qui indique la fin des *matutini ymni* des jours fériaux.

En effet, dans le passage où Egérie présente le résumé des offices *per annum*, l'office du matin des jours fériaux et la vigile matinale des dimanches se terminent à la même heure:

> Etiam postmodum ceteris diebus ita singula aguntur ut toto anno, id est [ut] semper de pullo primo ad Anastase uigiletur.
>
> Nam si dominica dies est, primum leget de pullo primo episcopus euangelium iuxta consuetudinem intro Anastase locum resurrectionis Domini, qui semper dominica die legitur, et postmodum ymni seu antiphonae *usque ad lucem* dicuntur in Anastase;
>
> si autem dominica dies non est, tantum quod ymni uel antiphonae similiter de pullo primo *usque ad lucem* dicuntur in Anastase (1).

Ailleurs, l'expression *usque ad lucem* correspond à *usque ad mane* (2).

La vigile matinale était donc retardée le dimanche à cause de l'office de la Résurrection.

La célébration dans le Martyrion.

Y avait-il le dimanche des *matutini ymni*, comme les jours fériaux? Egérie ne les mentionne pas explicitement. Elle parle seulement de la célébration qui commençait *iam luce* (*aa*), ou, comme elle s'exprime ailleurs, *mane* (3). A notre avis, les *matutini ymni* étaient les dimanches joints à la Messe, et se célébraient non dans l'Anastasis, mais dans le Martyrion ou basilique de Constantin (*bb*). Les raisons qui nous font proposer cette interprétation sont les suivantes:

---

qui est le symbole du Christ ressuscité, cf. A. Raes, *La paix pascale dans le rite chaldéen*, dans *L'Orient Syrien* VI (1961), 67-80.

(1) Ch. 44; pp. 252-54.

(2) Cf. 27, 4 (p. 210); 27, 5 (p. 210); 30, 1 (p. 218); 32, 1 (p. 224); 35, 1 (p. 226), 41, 4 (p. 244).

(3) Cf. 27, 3 (p. 208); 30, 1 (p. 218); 42 (p. 246).

1) Il est peu vraisemblable que les *matutini ymni*, office traditionnel dans les églises séculières (1), n'aient pas été célébrés le dimanche.

Or, l'office *ad pullorum cantus* n'était pas un office matutinal, mais un office de Résurrection. L'office matutinal devait suivre, comme les jours fériaux, la vigile matinale des ascètes.

2) D'autre part, Egérie évite soigneusement de donner le nom d'*oblatio* tout court à la célébration qui commençait *iam luce* dans le Martyrion. Elle la désigne par une paraphrase: *fiunt omnia secundum consuetudinem qua et ubique fit die dominica* (*dd*). Partout ailleurs où elle se réfère à cette célébration, elle emploie des expressions analogues:

mane ... aguntur quae dominicis diebus consuetudo est agi, in ecclesia maiore quae appellatur Martyrio (2);

cum ergo celebrata fuerint omnia secundum consuetudinem in ecclesia maiore (3);

cum autem mane factum fuerit, procedit omnis populus in ecclesia maiore, id est Martyrium, aguntur etiam omnia, quae consuetudinaria sunt, sicut toto anno (4).

Du texte d'Egérie, on ne tirera aucune difficulté qui empêcherait d'affirmer que dans l'expression *secundum consuetudinem qua et ubique fit die dominica* ne soient inclus et les *matutini ymni* et la Messe.

3) Bien plus, dans d'autres passages, sous la même expression « ce qu'on a l'habitude de faire », Egérie désigne, sans les distinguer, deux offices. Le dimanche des Rameaux, p. ex., elle comprend dans cette phrase l'office de la Résurrection et la vigile matinale qui le suit:

celebratis de pullorum cantu his qui consuetudinis sunt in Anastase uel ad Crucem usque ad mane agi (5).

(1) Cf. EUSEBIUM CAES., *In ps 64*, 10 (PG 23, 640 B): S. EPIPHANIUM, *Adv. Haer.* III, 23 (PG 42, 829 A); S. I. CHRYSOSTOMUM, *In 1 Tim* 2, Hom. 6, 1 (PG 62, 530); THEODORETUM, *Epist. 145* (PG 83, 1377 C).

(2) Ch. 27, 3; p. 208.

(3) Ch. 30, 2; p. 220.

(4) Ch. 43, 2; p. 246.

(5) Ch. 30, 1; pp. 218-19.

Le lundi saint, la même expression comprend la vigile matinale plus les *matutini ymni*:

aguntur quae consuetudinis sunt de pullo primo agi usque ad mane ad Anastase (1).

Le samedi saint, le soir, après le baptême des enfants, la fonction continuait dans le Martyrion se terminant par la Messe. Plusieurs choses, dont la dernière, la Messe, entrent sous la même périphrase:

aguntur ibi quae consuetudinis est etiam et aput nos, et facta oblatione fit missa (2).

Pendant le temps pascal, elle inclut la célébration des jours fériaux et des dimanches dans cette phrase:

sicut toto anno ita ad Anastase de pullo primo usque ad mane consuetudinaria aguntur ... Dominicis autem diebus semper in Martyrio ... proceditur iuxta consuetudinem (3).

Nous croyons donc que l'expression d'Egérie *iuxta consuetudinem qua et ubique fit die dominica*, loin d'exclure le chant des *matutini ymni* avant la Messe, insinue plutôt cette double célébration.

Si l'on veut déterminer quel office on célébrait *ubique die dominica*, on doit examiner les documents contemporains. Or ceux-ci, en parlant de l'office matinal quotidien, qui comprenait les *matutini ymni* ou ce qui leur correspond, n'excluent jamais le dimanche (4).

Ce qu'on célébrait donc partout le dimanche matin était l'office matutinal plus la Liturgie eucharistique (5).

(1) Ch. 32, 1; p. 224.
(2) Ch. 38, 2; p. 240.
(3) Ch. 41, 1; p. 244.
(4) Cf. page précédente, note 1.
(5) Il se peut que seulement l'office des lectures de la Messe fut célébré au Martyrion et que pour la célébration eucharistique proprement dite on allât de nouveau à l'Anastasis, après le renvoi des catéchumènes. Cf. *Peregrinatio* 25, 2-3; pp. 198-200. Nous n'entrons pas dans cette question.

* * *

En résumé, l'office dominical décrit par Egérie est le suivant:

I. Après une *attente* (*b-g*) dans la cour (*c*), où l'on chantait des hymnes (psaumes) et des antiphones suivis de prières (*e*),

II. au chant des coqs (*h*) on ouvrait l'Anastasis pour y célébrer l'*office de la Résurrection* (*h-v*), très solennel, où l'évêque officiait (*i*).

Cet office commençait par le chant de trois psaumes (ou cantiques) responsoriaux chantés par un prêtre, un diacre et un clerc respectivement et suivis de prières (*k-m*).

Pendant qu'on faisait une commémoraison générale (*n*), on plaçait dans le sépulcre des encensoirs (*o*) qui embaumaient toute la basilique (*o*).

L'évêque en personne lisait «la résurrection du Seigneur» (*p*), péricope évangélique qui comprenait la Passion et la Résurrection (*q*).

Ensuite, au chant d'hymnes, on allait en procession au Golgotha (*r*), où l'on chantait encore un psaume, suivi de sa prière (*s*), et ensuite avait lieu le congé des fidèles (*t*).

III. L'évêque rentrait chez lui (*v*), mais les ascètes revenaient à l'Anastasis (*x*) pour y célébrer la *vigile matinale* (*x-z*).

Celle-ci consistait dans le chant de psaumes et d'antiphones suivis de prières (*x*), récitées, comme d'habitude, par des prêtres ou des diacres (*y*).

Des laïcs, quelques-uns y assistaient, d'autres allaient se reposer chez eux (*z*).

IV. Quand il faisait jour, on célebrait au Martyrion (*cc*) l'*office du matin* suivi de la Messe, comme partout dans le monde chrétien (*dd*).

C. La vigile cathédrale dans les Constitutions Apostoliques

Selon les données fournies par Egérie, la vigile cathédrale des dimanches n'était autre chose qu'un office de la Résurrection. Aux IVe-Ve siècles, le dimanche avait donc à Jérusalem le caractère d'une fête de Pâques hebdomadaire, célébrée très solennellement. Les offices quotidiens du matin et du soir avaient un but

bien défini: consacrer à Dieu la journée qui commençait, le remercier pour les bienfaits qu'il nous accorde chaque jour, demander le pardon des péchés [1]. Ces offices, d'une signification si précise, devaient être identiques ou quasi identiques les jours de fête et les jours fériaux. Le dimanche avait pourtant besoin d'une célébration spéciale pour fêter la Résurrection du Seigneur. Cette célébration était la vigile cathédrale.

La vigile cathédrale est née sans doute à Jérusalem, autour du saint sépulcre. Cependant, le deuxième livre des Constitutions Apostoliques, appartenant plus ou moins à la même époque que la *Peregrinatio*, mais provenant probablement d'Antioche, décrit pareillement un office de la Résurrection pour le dimanche. Voici le passage qui nous intéresse [1]:

a) ... *ἑκάστης ἡμέρας συναθροίζεσθε*
b) *ὄρθρου καὶ ἑσπέρας*
c) *ψάλλοντες καὶ προσευχόμενοι ἐν τοῖς κυριακοῖς,*
d) *ὄρθρου μὲν λέγοντες ψαλμὸν τὸν ξβ',*
e) *ἑσπέρας δὲ τὸν ρμ'.*
f) *Μάλιστα δὲ*
g) *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου*
h) *καὶ ἐν τῇ τοῦ Κυρίου ἀναστασίμῳ τῇ κυριακῇ*

(1) Cf. s. BASILIUM MAGNUM, *Regulae fusius tractatae*, 37, 3 (PG 31, 1013 B): *Matutinum quidem, ut animi ac mentis nostrae primi motus Deo consecrentur, et nihil aliud prius curandum suscipiamus, quam exhilarati fuerimus Dei cogitatione.*

(*ibid.*, 1016): *Iam completa die, de iis quae in ipsa data sunt nobis aut recte a nobis gesta sunt, persolvantur gratiae, itemque ea quae praetermissa sunt confiteamur.*

S. JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales*, 8e catéchèse, 17 (éd. A. WENGER, *Sources Chrétiennes* 50, p. 256): *Mettez une grande application à venir ici de grand matin apporter au Dieu de l'univers vos prières et vos louanges, afin de lui rendre grâce des bienfaits déjà reçus, et d'implorer qu'il daigne vous aider puissamment à garder ce trésor à l'avenir.*

(*ibid.*, 18, p. 257): *Et c'est pourquoi chaque soir nous devons demander pardon au Maître de tout cela, nous réfugier dans la bonté de Dieu et l'invoquer.*

Const. Apost. VIII, 34, 2 (FUNK, p. 541): *mane gratias agentes quod Dominus abducta nocte et inducto die illuminavit vos.*

(*ibid.*, 34, 6): *Vespere gratias agentes, quod vobis noctem dedit laborum diurnorum requietem.*

(2) II, 59, 2-4 (FUNK, pp. 171^{18}-173^{9}).

i) *σπουδαιοτέρως ἀπαντᾶτε,*
j) *αἶνον ἀναπέμποντες τῷ Θεῷ*

τῷ ποιήσαντι τὰ ὅλα διὰ Ἰησοῦ
καὶ αὐτὸν εἰς ἡμᾶς ἐξαποστείλαντι
καὶ συγχωρήσαντι παθεῖν
καὶ ἐκ νεκρῶν ἀναστήσαντι.

k) *Ἐπεὶ τί ἀπολογήσεται τῷ Θεῷ ὁ μὴ συνερχόμενος ἐν τῇδε τῇ ἡμέρᾳ*
l) *ἀκούειν τοῦ σωτηρίου περὶ τῆς ἀναστάσεως λόγου;*
m) *ἐν ᾗ*

καὶ τρεῖς εὐχὰς ἑστῶτες ἐπιτελοῦμεν
μνήμης χάριν τοῦ διὰ τριῶν ἀναστάντος ἡμερῶν,

n) *ἐν ᾗ*

Προφητῶν ἀνάγνωσις
καὶ Εὐαγγελίου κηρυκία
καὶ θυσίας ἀναφορὰ
καὶ τροφῆς ἱερᾶς δωρεά.

Ce document, placé dans un contexte exhortatif, résume brièvement les offices quotidiens du matin et du soir (*a-e*). Ensuite, après une allusion à celui du samedi (*g*), il précise les particularités de la célébration du dimanche matin (*h-n*).

Dans la première partie (*a-e*), il faut seulement noter que, comme nous l'avons signalé auparavant, aucune exception n'est faite pour le dimanche à propos de la célébration des offices du matin et du soir. Au contraire, il faut se réunir *chaque jour* (*a*) dans les églises (*c*), matin et soir (*b*), pour chanter et prier (*c*). Parmi ces chants on trouve le matin le ps 62 (*s*), le soir le ps 140 (*e*).

Mais surtout (*f*) le samedi (*g*) et le dimanche, jour de la Résurrection du Seigneur (*h*), faut-il que les fidèles aient plus à cœur l'assistance à l'église (*i*).

A première vue, il semblerait que la louange qu'on doit adresser à Dieu (*j*) se réfère aussi bien au samedi qu'au dimanche. Mais en poursuivant la lecture du texte on s'aperçoit qu'on y parle seulement du dimanche (*en ce jour, k*). En relisant le passage, on a quelque soupçon que l'incise (*g*) qui parle du samedi est interpolée (¹).

(¹) Dans le passage parallèle de la *Didascalie* on ne fait pas mention du samedi, mais il offre une rédaction assez différente.

La louange à Dieu est centrée le dimanche autour de la Création et de la Rédemption (*j*); celle-ci comprend toute la vie du Seigneur et en particulier sa Passion et sa Résurrection, ou avec les paroles du texte: « faisant monter une louange à Dieu ... qui nous l'a envoyé, qui a permis qu'il souffre, et qui l'a ressuscité d'entre les morts ». On est donc en plein thème pascal.

Le passage qui snit (*k-m*) renferme la description d'un office de la Résurrection propre aux dimanches. Il est, croyons-nous, le parallèle de l'office décrit par Egérie. Ce passage se rattache étroitement à ce qui précède, ou, en d'autres mots, il est la description de l'office qu'on célébrait les dimanches pour élever à Dieu la louange dont il a été question auparavant (*j*). Le lien est indiqué par l'interrogation initiale: « Car quelle excuse pourra présenter à Dieu celui qui en ce jour ne va pas à la réunion, pour écouter la parole salutaire de la Résurrection ? » Cette parole, qui a comme sujet la Résurrection du Sauveur, n'est autre chose, à notre avis, que la lecture de l'évangile, appelée « la Résurrection » par Egérie.

Le texte poursuit: « En ce jour, nous accomplissons trois prières debout, en mémoire de celui qui ressuscita après trois jours ». Peut-on identifier ces trois prières avec les trois psaumes qu'on chantait à l'office hiérosolymitain de la Résurrection? En d'autres mots, peut-on traduire ici prière par psaume suivi d'une prière?

Le mot *εὐχή* n'est pas très fréquent dans les Constitutions Apostoliques (1), et dans aucun des autres cas il ne peut être traduit par « psaume avec prière » sans plus (2). Mais dans le passage VIII, 34, 1, il signifie les prières qu'on doit faire aux différentes heures du jour. Or, ces prières, même si on les accomplissait en privé, comportaient le chant de psaumes:

Si neque in domo simul (3) neque in ecclesia congregatio potest agitari, unusquisque apud se (4) psallat, legat, precetur (*προσευχέσθω*), vel duo aut tres simul (5).

(1) Il y apparaît 15 fois, dont 3 fois dans le IIe livre.

(2) I, 7, 6: *vœux*; II, 21, 5: *prière*; 26, 2: *prières*; IV, 14, 1: *vœu*; VI, 7, 2: *prières*; 22, 4: *vœux*; 28, 4: *voeux*; VII, 45, 1: *prière*; 45, 3: *prière*; VIII, 12, 2: *prière litanique*; 34, 1: *prières des heures*; 36, 1: *prière litanique*; 41, 1: *prière litanique*; 46, 9: *prière*.

(3) C.-à-d. la communauté rassemblée avec l'évêque dans une maison privée, cf. VIII, 34, 8.

(4) Chacun chez soi.

(5) VIII, 34, 10.

En outre, les passages VIII, 34, 1 et II, 59, 3-4 que nous commentons, sont les seuls où le mot *εὐχή* dépend du verbe *ἐπιτελεῖν*: faire, accomplir. L'emploi de ce verbe convient parfaitement à l'exécution du chant de psaumes. Lorsque *εὐχή*, en effet, au sens de « prière » tout court, dépend d'un verbe, l'on rencontre *προσεύχεσθαι* (VII, 45, 1) ou *εὔχεσθαι* (VIII, 12, 2).

Finalement, dans II, 59, 3-4, *ἐπιτελοῦμεν* est placé à la première personne du pluriel. S'agissant d'une réunion liturgique, il serait étrange qu'on attribuât à la communauté des fidèles la récitation des prières. Celle-ci étant reservée à l'évêque et aux prêtres, l'on s'attendrait à l'impersonnel *ἐπιτελοῦνται*. Au contraire, s'il s'agit de l'exécution de trois psaumes responsoriaux, le verbe cadre parfaitement avec le contexte.

Dans la littérature de l'époque aussi, nous pouvons constater que « prière » équivaut à « psaume ». Cette équivalence a son origine dans le fait qu'après le chant d'un psaume on récitait toujours une prière. Cet usage, qui apparaît déjà dans le traité *de Virginitate* attribué à s. ATHANASE (1), chez CASSIEN (2) et chez EGÉRIE (3), a provoqué un glissement dans la signification du mot « prière », jusqu'à le faire signifier « psaume suivi d'une prière ». Ceci apparaît clairement si l'on compare la description de la *Règle de l'ange* donnée par DENYS LE PETIT avec celle que nous fournit CASSIEN:

Voici le texte de Denys:

Necnon ab angelo, qui cum Pachomio loquebatur, hoc quoque constitutum est, ut diurnae orationes XII fierent, et vespertinae XII et nocturnae XII (4).

Et celui de Cassien:

...unus in medium psalmos Domino cantaturus exsurgit. Cumque ... undecim psalmos orationum interiectione distinctos contiguis uersibus parili pronuntiatione cantasset, duodecimum sub alleluiae responsione consummans, ab universorum oculis repente subtractus, quaestioni pariter et caeremoniis finem imposuit.

(1) Ch. XX, éd. VON DER GOLTZ, *Texte und Untersuchungen* 29 [Neue Folge 14], Heft 2a, p. 55.

(2) *De Institutis coenobiorum* II, 5 (éd. PETSCHENIG, CSEL 17, p. 22).

(3) Cf. plus haut, office férial (*e*), office dominical (*e*, *k-m*).

(4) PL 73, 243 A.

Exinc uenerabilis patrum senatus ... decreuit hunc numerum tam in uespertinis quam in nocturnis conuenticulis custodiri [1].

Il est évident que les douze prières de Denys correspondent aux douze psaumes, suivis chacun d'un prière, de Cassien.

Une semblable transposition de sens est aussi à l'origine de la dénomination *marmita* (prière) donnée à certaines sections du psautier chez les Chaldéens, les Syriens et les Maronites. Le mot *marmita*, qui désignait jadis la prière attachée à un psaume ou à un groupe de psaumes, est devenu la dénomination du groupe psalmique lui-même. Chez les Maronites, d'ailleurs, la prière qui suit un psaume fixe de l'office, est encore souvent appelée *marmita*.

Le passage des Constitutions Apostoliques que nous commentons, décrit donc sommairement un office de la Résurrection. Ceci, nous semble-t-il, est hors de doute, à cause des deux indications explicites du texte: « la parole salutaire de la Résurrection » (*l*) et les trois « prières », « en mémoire de celui qui ressuscita après trois jours » (*m*). D'autre part, si notre interprétation de ces données est juste, cette description sommaire contient les deux éléments principaux de celle d'Egérie: le chant de trois psaumes suivis de prières et la lecture de l'évangile. La lecture est mise en vedette, comme étant le point culminant de la célébration; c'est à cause de cela qu'on la mentionne en premier lieu.

Egérie ne nous avait pas dit le motif du choix de *trois* psaumes au début de l'office de la Résurrection. Ce sont les Constitutions Apostoliques qui nous fournissent ce renseignement complémentaire. Elles confirment donc le caractère pascal de cet office et prouvent qu'il était identique à Antioche et à Jérusalem.

Le dimanche, outre les offices mentionnés, comportait chez Egérie la célébration de la Messe. Il en est de même dans les Constitutions Apostoliques (*n*). La Messe y est décrite par quatre traits: la lecture des prophètes, la proclamation de l'Evangile, l'oblation du sacrifice, le don de la nourriture sacrée (*n*).

* * *

Voici donc, à notre avis, les données fournies par le IIe livre des Constitutions Apostoliques:

[1] *De Inst. coen.* II, 5 (PETSCH., p. 22).

1) Une célébration quotidienne de l'office du matin et de celui du soir, avec le chant des psaumes 62 et 140 respectivement (*a-e*).

2) Une solennité spéciale le samedi (*g*), incise qui semble avoir été interpolée après la première rédaction du document.

3) Une célébration particulière le dimanche (*h-j*), ajoutant aux célébrations quotidiennes du matin et du soir celle d'un office de la Résurrection (*k-m*) et celle de la Messe (*n*).

4) L'office de la Résurrection et la Messe louaient Dieu pour les bienfaits qu'il nous a octroyés: la création, la venue du Seigneur, sa Passion, sa Résurrection (j).

5) L'office de la Résurrection comportait la lecture de l'évangile de la Résurrection (*l*) et le chant de trois psaumes, appelés « prières », en mémoire des trois jours écoulés entre la mort et la Résurrection du Seigneur (*m*).

D. Traces de la vigile cathédrale de la Résurrection dans les différents rites

L'influence de Jérusalem a été puissante en ce qui regarde les célébrations populaires. Ses effets sont visibles un peu partout. L'office de la Résurrection, par exemple, qui, au Ve siècle, existait déjà à Antioche, a été pratiqué, à ce qu'il nous semble, dans toutes les Eglises chrétiennes.

Dans cette dernière partie, nous voudrions relever l'existence de cet office dans les rites orientaux et dans deux rites occidentaux. A la fin, nous ferons quelques remarques sur les rapports qu'on établit entre les documents d'Egérie et l'origine des nocturnes.

La vigile cathédrale de la Résurrection dans les rites orientaux.

Nous avons parlé en passant de la survivance de la vigile cathédrale hiérosolymitaine dans les RITES ARMÉNIEN ET BYZANTIN. Ces deux rites sont les seuls qui en ont conservé le caractère pascal. L'office de la Résurrection comme tel a été rattaché chez les Arméniens à l'office du matin et est considéré comme le début de cet office [1]. Chez les Byzantins, il est appelé troisième stichologie,

[1] Cf. plus haut, p. 291, note 1.

c.-à-d. psalmodie, de l'ancien office de minuit, qui, à son tour, a été joint à l'office du matin sous la dénomination globale d'*orthros*(1).

Chez les Arméniens, les trois cantiques *Benedictus es* (Dan 3, 26-56), *Benedicite* (ibid. 57-88) et *Magnificat*, sont devenus quotidiens (2). Chez les Byzantins, un office calqué sur celui de la Résurrection (3 psaumes + évangile) a été assigné aux fêtes du Seigneur, de la Sainte Vierge et des saints les plus importants (3). A côté donc de la célébration pascale du dimanche, avec sa péricope évangélique de la Résurrection (4) on rencontre de nombreuses vigiles cathédrales à qui manque ce caractère pascal.

Cette évolution a été poussée plus loin dans le RITE CHALDÉEN. La vigile (*šahra*) y existe chaque dimanche (5), mais elle ne commémore plus la Résurrection. Elle suit, en effet, l'année liturgique, s'adaptant à la période où elle se trouve. La lecture de l'évangile a disparu (6). Comme dans le rite byzantin, la vigile a été étendue aux jours festifs en dehors du dimanche.

Dans le RITE MARONITE et dans le RITE SYRIEN D'ANTIOCHE, les vestiges de la vigile cathédrale sont plus effacés. Nous pouvons conclure à son existence autrefois à cause des trois hymnes qui précèdent l'office du matin (7). Mais la perte de tous les autres

(1) Cf. J. MATEOS, *Quelques problèmes de l'orthros byzantin*, dans *Proche-Orient Chrétien* XI (1961), pp. 203-205.

(2) Ils sont prolongés, en outre, par le *Benedictus* et le *Nunc dimittis*, cf. *Breviarum Armenum*, éd. citée, pp. 98-99. Aux temps de JEAN OZNETSI (VIIe s.), cette addition n'existait pas, et le *Magnificat* était encore réservé aux dimanches, cf. CONYBEARE-MACLEAN, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905, p. 497.

(3) En dehors du dimanche, au lieu de l'*hypacoè* de Résurrection, on chante des psaumes choisis, avec un refrain de composition ecclésiastique. Les *anabathmoi* aussi se réduisent à un seul antiphone. Cf. art. cité plus haut: *Quelques problèmes de l'orthros byzantin*.

(4) Chez les Byzantins, ces péricopes sont au nombre de onze. Chez les Arméniens, au nombre de quatre, une de chaque évangéliste.

(5) Pour la structure et la signification de cette vigile, cf. J. MATEOS, *Lelya-Ṣapra, Essai d'interprétation des matines chaldéennes*, Rome 1959, pp. 55-66, 423-31.

(6) Sauf dans la vigile cathédrale du vendredi saint, parallèle de celle des dimanches, cf. J. MATEOS, *Les différentes espèces de vigiles dans le rite chaldéen*, dans *OrChristPer* XXVII (1961), pp. 58-59. La cause qui a provoqué la disparition de la lecture évangélique de Résurrection le dimanche se trouve peut-être dans la perte du sens pascal de cet office.

(7) Cf. J. MATEOS, *Les matines chaldéennes, maronites et syriennes*, dans *OrChristPer* XXVI (1960), pp. 55-65.

éléments, la péricope évangélique comprise, et le caractère assez général des hymnes qui sont arrivés jusqu'à nous, ont causé l'effacement presque total de cette vigile.

L'OFFICE COPTE et l'OFFICE ÉTIOPIEN conservent, avant les psaumes des Laudes, trois hymnes (Ex 15, ps 135, Dan 3, 52-88). Le caractère pascal, des deux premiers au moins, ne peut pas être mis en doute. L'évangile, cependant, a disparu (1).

De ce qui précède, on peut conclure que l'Orient avait adopté partout cette vigile de la Résurrection, mais que son caractère spécifique s'est perdu, sauf dans les rites arménien et byzantin.

La vigile cathédrale en Occident.

L'Occident, qui lui aussi a subi l'influence de Jérusalem, a connu pareillement cette vigile. Nous voulons en donner deux exemples:

Le premier exemple, tout à fait décisif, se trouve dans le RITE AMBROSIEN. Ce qu'on appelle aujourd'hui Matines du dimanche et la première partie des Laudes, n'est autre chose que la vigile de Jérusalem conservée jusque dans ses moindres détails. Voici le schéma d'un dimanche de l'Avent:

Hymne et répons
Benedictus (Dan 3, 52-59) (2).
Cantique d'Isaïe (Is 26)
Cantique d'Anne (1 Sam 2)
Cantique d'Habacuc (Hab 3)
évangile (3)
Cantique de Moïse (Deut 32)
antiphone pour la procession à la Croix (répétée 7 fois)
Cantique de Moïse (Ex 15)

Le caractère pascal de cet office est visible surtout dans le choix du cantique de l'Exode. La procession se fait en l'honneur

(1) Les trois hymnes sont devenus quotidiens, et ils ont été considérés comme une partie de l'office ordinaire du matin.

(2) C'est le *Benedictus es* plus une partie du *Benedicite*.

(3) Dans le *Bréviaire Ambrosien*, on lit seulement l'incipit de l'évangile; il est suivi de l'homélie patristique sur la même péricope, divisée en trois parties.

de la Croix glorieuse, à tel point qu'elle est supprimée les dimanches de Carême. La péricope évangélique est maintenant celle de la Messe, suivant le cycle de l'année liturgique (1).

Le RITE BÉNÉDICTIN est le second exemple occidental qu'on peut proposer. Chez s. Benoît, la vigile des dimanches est plus longue que celle des jours fériaux. La vigile fériale se compose, en effet, outre les pss 3 et 94 et l'hymne, de douze psaumes (2), nombre inspiré de l'office égyptien, divisés en deux groupes de six (3).

Le dimanche, la vigile se déroule comme les jours fériaux (4), mais, après les douze psaumes, l'office se prolonge de la façon suivante:

3 cantiques avec alléluia
[4 lectures du N. Test.]
[*Te Deum*]
évangile
Te decet laus (5)

Comme dans le rite byzantin, à la dernière partie de la vigile dominicale (6), considérée désormais comme parallèle aux deux groupes psalmiques précédents, on a assigné des lectures (7).

(1) Le samedi, qui, comme dans certains rites orientaux, a chez les ambrosiens une solennité particulière, possède, au lieu de la *decuria* psalmique, une imitation de l'office dominical, comprenant trois hymnes (un cantique et deux sections du ps 118 p. ex.) plus trois lectures non évangéliques.

(2) Outre les psaumes, la vigile comprend aussi trois lectures empruntées à l'Ancien et au Nouveau Testament, avec des répons. En plus, une lecture brève de l'Apôtre (*Regula*, c. IX, PL 66, 422-24). Mais la partie la plus importante était la psalmodie. En effet, pendant la période estive, les trois lectures se réduisent à une seule, brève, de l'Ancien Testament, tandis que les douze psaumes se récitent tous en entier (c. X, *ibid.*, 434).

(3) *Ibid.*, c. IX col. 422-24.

(4) Le nombre de lectures s'élève à huit, quatre après chaque groupe de six psaumes (c. XI, col. 435-36).

(5) Cf. *ibid.*

(6) Appelée chez les byzantins troisième stichologie. Cf. *art. cité*, *Quelques problèmes de l'orthros byzantin*.

(7) Chez les Byzantins, ces lectures sont patristiques, non scripturaires.

Quant au *Te Deum,* depuis sa composition au Ve siècle, il a reçu des places assez différentes dans l'office. Chez s. Benoît il se place avant l'évangile, dans l'office ambrosien après l'évangile (1), chez s. Césaire d'Arles après les pss des Laudes (2).

Bien que s. Benoît ne le dise pas explicitement, l'évangile semble avoir suivi le cycle des dimanches. Malgré cette adaptation, qui a eu lieu pareillement dans le rite ambrosien, cette partie de la vigile, propre aux dimanches, n'est, à notre avis, qu'un reste de la vigile cathédrale de la Résurrection décrite par Egérie.

Un détail confirme cette hypothèse: c'est l'abbé en personne qui lit l'évangile (3), non un diacre. Chez les Byzantins aussi, c'est le prêtre qui, même si un diacre est présent, lit la péricope de la Résurrection. Rappelons-nous qu'à Jérusalem c'était l'évêque qui en faisait la lecture solennelle.

S. Benoît donc, croyons-nous, tout comme les moines de Saint-Sabas, a pratiqué, à côte de l'office monastique de minuit, les offices en usage dans les églises séculières. Or, ces offices étaient, à part les vêpres dont nous ne traitons pas, le *matutinum* chaque jour et, en outre, les dimanches, l'office qui, au moins à l'origine, était destiné à célébrer la Résurrection du Seigneur.

Ce dernier office s'intercalait entre la *vigilia* et le *matutinum.* Ultérieurement, il s'est attaché à la première, conservant pourtant sa structure propre. Chez les moines palestiniens, l'évolution est allée plus loin. Les trois offices, en effet: de minuit, de la Résurrection et du matin, ont été compris sous la seule dénomination *d'orthros* (*matutinum*).

Vue d'ensemble des différents rites.

Voici maintenant le schéma de la vigile cathédrale chez Egérie, et les éléments de cette vigile, conservés dans les rites examinés plus haut. Nous omettons les rites où cette vigile s'est réduite aux seuls trois psaumes ou cantiques.

(1) Le *Te Deum* n'est pas entré dans l'office de l'Avent ni dans celui du Carême.

(2) *Regula ad Monachos* XXI, PL 67, 1102.

(3) *Regula,* c. XI, PL 66, 436.

Egérie	Ambrosien	Chaldéen
3 pss suivis de prières	3 cantiques	3 cantiques suivis de prières
commémoraison – encensement		
évangile	évangile	[évangile]
procession à la Croix au chant d'une hymne	procession à la Croix au chant d'une antienne	procession au chant d'une hymne
psaume	cantique	psaume
congé		

Byzantin	Arménien	Bénédictin
3 psaumes	3 cantiques	3 cantiques
évangile	évangile	évangile
	versets psalmiques	*Te decet laus*

La partie de la vigile la plus fréquemment omise a été la procession. Cette disparition est assez explicable, car il s'agissait d'une cérémonie liée à la topographie des lieux. Dans le rite ambrosien elle se fait à l'intérieur de l'église. Chez les Chaldéens, elle se rendait du béma au sanctuaire (1).

Il est probable que, dans le rite byzantin, la strophe appelée hypacoï ait été destinée à accompagner une procession, placée cependant avant l'évangile. En ce cas, le but de la procession n'aurait pas été de se rendre à la Croix, car l'hypacoï se réfère toujours à la visite des femmes myrophores au sépulcre et à la Résurrection du Seigneur.

L'office romano-bénédictin: une hypothèse.

En rapport avec ce qui précède, nous proposons aux liturgistes occidentaux une modeste hypothèse sur l'origine des nocturnes du Bréviaire romain antérieur à la réforme de s. Pie X. Leur structure, décrite déjà par Amalaire (2), est la suivante:

(1) Cf. J. Mateos, *Lelya-Ṣapra*, 425-28.

(2) *De Ordine antiphonarii* I-V, éd. J.-M. Hanssens, *Studi e Testi* 140, Città del Vaticano 1950, pp. 19-30.

Dimanches		Jours fériaux
	Vigilia	
ps 94		ps 94
I Noct. 12 psaumes		12 psaumes
III Noct. 3 pss		
III Noct. 3 pss		
	Matutinum	

Il saute aux yeux, nous semble-t-il, que le II[e] et le III[e] nocturnes du dimanche sont une addition faite à la vigile nocturne quotidienne composée de douze psaumes. Quelle a pu être l'origine de cette étrange addition?

Voici notre hypothèse: l'office décrit a pu être le résultat de la combinaison de l'office monastique bénédictin avec la pratique cathédrale romaine. Nous aurions alors:

Dimanches		Jours fériaux
	Vigilia	
vigile bénédictine (12 pss + 3 cantiques)		vigile bénédictine (12 pss)
vigile cathédrale (3 pss ou cantiques)		
	Matutinum (commun aux offices monastique et cathédral)	

Deux vigiles cathédrales se seraient donc intercalées le dimanche entre la vigile nocturne et le *matutinum*: la première, attachée à la vigile bénédictine et la seconde, provenant de la pratique basilicale.

L'adaptation du cursus de la psalmodie à la nouvelle structure aurait causé la substitution des trois cantiques de s. Benoît par des psaumes.

Mais ici on doit se poser deux questions: Premièrement, la vigile cathédrale festive comportant trois psaumes ou cantiques, existait-elle dans les basiliques romaines? Deuxièmement, les vigiles des églises séculières dont parle le Liber Diurnus (1), ne seraient-elles pas à l'origine de l'office romano-bénédictin?

(1) PL 105, 71.

C'est Amalaire qui fournit des éléments pour répondre à la première question. Cet auteur, en effet, témoigne que le dimanche et la semaine de Pâques la vigile romaine se composait de trois psaumes (1). Il ignorait d'ailleurs l'origine de cet office réduit (2). V. Raffa pense que cette vigile de trois psaumes représente la survivance de la vigile fériale estive de l'office prégrégorien (3). Mais il nous semble étrange que précisément à la plus grande fête de l'année on ait changé la vigile dominicale de neuf psaumes par la vigile fériale de trois (4). Nous estimons plus probable qu'en ces jours on ait conservé un usage antique, c.-à-d. la vigile cathédrale de trois psaumes ou cantiques, auxquels s'attachait l'évangile de Résurrection. Nous aurions donc ici un reste de la pratique antérieure à l'introduction des vigiles quotidiennes, pratique qui avait été assumée une première fois dans la vigile dominicale de s. Benoît.

La seconde question demande si les vigiles quotidiennes du Liber Diurnus ne seraient pas à l'origine de celle de l'office romano-bénédictin. Nous ne le croyons pas, pour les deux raisons suivantes:

1) La structure des vigiles du Liber Diurnus était trop différente de celles de l'office romano-bénédictin. Dans celles-là, en

(1) *Liber Officialis* IV, 23 (Hanssens II, 473-80); cf. *De Ord. Antiph* XLV-LI (Hanssens III, 81-83).

(2) *Epist. ad Hilduinum*, 55 (Hanssens I, 351): *Ignotum est mihi cur in festivitatibus sanctorum et in Nativitate Domini novem canantur* [*psalmi*] *et tres in ebdomada paschali, quod valde desidero per vos invenire.*

(3) V. Raffa, *La Liturgia delle Ore*, Brescia 1959, p. 157.

(4) Les auteurs parlent des vigiles du *Liber Diurnus* comme si la psalmodie en était l'élément principal, mais le document parle d'une vigile de lectures, accompagnées de psaumes: *Illud etiam prae omnibus spondeo atque promitto, me omni tempore, per singulos dies, a primo gallo usque mane, cum omni ordine Clericorum meorum, vigilias in Ecclesia celebrare, ita ut minoris quidem noctis, id est, a Pascha usque ad aequinoctium, vigesima quarta die mensis Septembris, tres Lectiones et tres Antiphonae atque tres Responsorii dicantur: ab hoc vero aequinoctio usque ad illud vernale aequinoctium et usque ad Pascha, quatuor Lectiones cum Responsoriis et Antiphonis suis dicantur. Dominico autem, in omni tempore, novem Lectiones cum Antiphonis et Responsoriis suis persolvere Deo profitemur.*

Les lectures ont donc *leurs* antiphones et *leurs* répons. Il faut aussi noter que tantôt l'on parle d'*antiphones et répons*, tantôt de *répons et antiphones*. Ceci confirme du moins leur caractère secondaire par rapport aux lectures.

effet, l'élément central étaient les lectures, qui étaient accompagnées d'antiphones et de répons (1). Dans la vigile rom.-bénéd. l'élément fondamental est la psalmodie, les lectures étant un complément et une interruption.

2) La ressemblance entre la structure des vigiles rom.-bénéd. et celles de la Règle de s. Benoît est trop évidente pour pouvoir être négligée, d'autant plus que s. Benoît ne parle pas de deux ou de trois nocturnes, comme font souvent les auteurs qui le commentent. Pour le saint, la vigile était un tout, où les lectures, tout en étant une nourriture spirituelle, soulageaient en même temps de la fatigue de la psalmodie.

Il semble donc bien plus facile d'admettre la simple substitution des vigiles ecclésiastiques par celles de s. Benoît, que l'adaptation des premières suivant le modèle des secondes. Une telle adaptation, d'ailleurs, semble presque impossible, car on aurait dû renverser la structure de la vigile: à partir d'une vigile axée sur les lectures, en effet, où la psalmodie jouait un rôle de second plan, il aurait fallu bâtir une vigile dont la charpente était la psalmodie elle-même.

L'origine de la vigile nocturne.

Le document d'Egérie peut nous éclairer encore sur un autre point, et précisément sur l'origine de la vigile nocturne, connue maintenant sous le nom de Matines.

Plusieurs auteurs (2) soutiennent que la distinction entre vigile nocturne et *matutinum* (Laudes) n'est pas primitive, mais qu'à l'origine le nocturne n'a été qu'une vigile matinale précédant le *matutinum* et toute orientée vers ce dernier office, une anticipation monastique de l'office du matin.

Une vigile matinale ainsi conçue existe sans aucun doute chez s. Jean Chrysostome (3), chez Cassien (4) et chez Egérie (5). Mais elle n'est pas la seule tradition existante au IVe siècle. Le traité

(1) Cf. la note précédente.

(2) Cf., p. ex., J.-M. Hanssens, *Nature et Genèse de l'Office des Matines*, Rome 1952, pp. 33-40; V. Raffa, *La Liturgia delle Ore*, pp. 85-90.

(3) *In 1 ad Timot.* 5, hom 14, 3-4 (PG 62, 575-77).

(4) *De Inst. coen.* III, 6 (Petsch., pp. 40-41).

(5) Cf. la première partie de cet article.

de Virginitate attribué à S. Athanase (¹), la Grande Règle de s. Basile (²), le *Sermo asceticus* (³) nous décrivent en effet un office typiquement de minuit, sans rapport avec l'office du matin.

Il ne suffit donc pas de trouver quelques témoignages anciens d'une vigile matinale pour inférer sans plus que la vigile nocturne de s. Benoît, ou le début de l'*orthros* byzantin ou le *lelya* des rites syriens proviennent du dédoublement d'un office primitif nocturno-matutinal.

Il ne faut pas non plus vouloir réduire tous les documents du IV-Vᵉ siècle à un seul schéma, soit à celui d'un office de minuit indépendant de l'office du matin, soit à celui d'une vigile préparatoire au *matutinum*.

La seule méthode valable, à notre avis, doit accepter l'évidente diversité existante au IV-Vᵉ siècle et suivre ensuite la ligne du développement historique des offices pour détérminer laquelle des traditions primitives s'est perpétuée par la suite.

D'ailleurs, l'analyse interne des textes appartenant au *lelya* syrien, maronite et chaldéen, et à l'*orthros* byzantin, montre que ces offices sont des offices proprement de minuit, non des vigiles matinales (⁴). Quant aux offices arménien, copte et éthiopien, leur titre lui-même les caractérise comme état des offices de minuit, bien que, dans la pratique, l'heure de la célébration ne coïncide plus avec minuit.

Pour l'Occident, s. Benoît est explicite quant à l'attribution à minuit de la *vigilia*:

Nam de nocturnis vigiliis idem ipse propheta ait: *Media nocte surgebam ad confitendum tibi* (ps 118, 62) (⁵).

Celle-ci, en outre, n'est pas comptée parmi les heures du jour, mais elle constitue la seule heure de la nuit (⁶). La *vigilia*

(¹) Ch. XX (éd. VON DER GOLTZ, p. 55).
(²) PG 31, 1013-16.
(³) Autrefois attribué à s. Basile, PG 31, 877.
(⁴) Cf. les articles cités à p. 303, notes 1 et 7.
(⁵) *Regula*, ch. XVI (PL 66, 456).
(⁶) *Ibid.*, 455: *Ut ait propheta,* Septies in die laudem dixi tibi (ps 118, 164). *Qui septenarius sacratus numerus a nobis sic implebitur, si matutini, primae, tertiae, sextae, nonae, vesperae completoriique tempore nostrae servitutis officia persolvamus, quia de his horis diurnis dixit:* Septies in die laudem dixi tibi.

et le *matutinum*, d'ailleurs, étaient séparés par un intervalle de temps plus ou moins long selon les saisons de l'année (¹).

On ne peut donc pas invoquer Egérie pour soutenir l'hypothèse de l'identité primitive du *nocturnum* et du *matutinum*. Chez Egérie, il existe bien une vigile matinale, tenue par les ascètes, mais elle se situe les dimanches après l'office de la Résurrection, non avant cet office. L'attente dans la cour, nous l'avons vu, ne peut pas être considérée comme un office. L'horaire des célébrations dans l'Anastasis était d'ailleurs commandé par l'heure d'ouverture de la basilique.

Quant aux documents de Cassien et de s. Jean Chrysostome, ce n'est pas le moment de les analyser. Qu'il suffise de remarquer que dans le cas des moines égyptiens, de ceux de Béthléem et de ceux des alentours d'Antioche, il s'agissait d'offices pratiqués sans aucun rapport avec les églises séculières, où l'on célébrait depuis longtemps les offices du matin et du soir. Lorsque le monachisme s'établissait à l'écart du monde extérieur, l'office du matin, semble-t-il, était joint à la vigile nocturne et se terminait à l'aube ou avant l'aube. Mais, lorsque les moines habitaient près d'une ville, comme c'était le cas de s. Basile, et donnaient aux laïcs l'opportunité d'assister à leurs offices, le *matutinum* conservait son heure normale de célébration.

Nous croyons donc que la vigile nocturne qui est restée typique des offices monastiques d'Orient et d'Occident, est un office proprement de minuit, indépendant depuis l'origine de l'office matinal. Cette vigile, exercice d'ascèse monastique, s'est ajoutée aux offices ecclésiastiques déjà existants dans les églises séculières. Or, un de ces offices cathédraux ou séculiers était la vigile des dimanches en l'honneur de la Résurrection du Seigneur.

En Occident et dans une partie de l'Orient, le caractère pascal du dimanche s'est presque complètement effacé. Puisse la considération des documents d'Egérie aider à restaurer la célébration de la Résurrection du Seigneur, centre de notre vie chrétienne.

J. Mateos S. I.

(¹) *Ibid.*, ch. VIII (PL 66, 409-10): *Quod vero restat post vigilias, a fratribus qui psalterii vel lectionum aliquid indigent, meditationi inserviatur. A Pascha autem usque ad supradictas calendas Novembris* ... *parvissimo intervallo, quo fratres ad necessaria naturae exeant, custodito, mox matutini, qui incipiente luce agendi sunt, subsequantur.*

La S. Sede ed i patriarcati cattolici d'Oriente

I. – Nel primo millennio

Vogliamo trattare anzitutto la questione, quale sia stato nel secondo millennio — in linea di massima e di fatto — l'atteggiamento della S. Sede di fronte ai patriarcati orientali uniti ed ai loro privilegi e diritti. Non si può però parlare di questi diritti senza prima conoscere, sia pure sommariamente, la posizione privilegiata della quale di fatto godevano i patriarcati d'Oriente nel primo millennio, prima di separarsi dalla Chiesa universale. Per caratterizzare questa posizione si suol parlare di una certa « autonomia » delle chiese patriarcali. Se noi usiamo questo termine di « autonomia » è chiaro che questa non deve essere intesa come una « autocefalia » o piena indipendenza da Roma: ciò sarebbe incompatibile col dogma cattolico del primato. Si esporrà in seguito (p. 316 ss) che cosa intendiamo in particolare sotto la voce « autonomia ».

Che i patriarcati orientali difatti prima dello scisma fossero meno strettamente dipendenti da Roma che l'occidente, che formava il patriarcato romano, risulta già da uno sguardo sulla nota collezione dei regesti dei papi, pubblicato da Jaffé-Wattenbach. Per il periodo precedente lo scisma bizantino del 1054 sono riportati in totale 4335 documenti, dei quali solo circa 300 si riferiscono ai patriarcati orientali [1]. Già da queste cifre appare chiaro che

[1] Questi documenti sono raccolti nel volume: *Acta Romanorum Pontificum a S. Clemente I* (an. c. 90) *ad Coelestinum III* († 1198), Tomus I, *Introductio textus Actorum, additamentum, appendix*, in *Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis*, Fontes Series III, Vol. I, Vaticano 1943. Il volume dà fin allo scisma di 1054 quattrocento documenti, dei quali però circa cento trattano dell'Illirico che apparteneva al patriarcato romano e sono quindi da eliminare.

il Pontefice Romano nella sua qualità di capo della Chiesa universale interveniva negli affari dei patriarcati orientali molto meno spesso che come patriarca dell'occidente negli affari del suo patriarcato romano, più immediatamente soggetto alla sua cura.

La spiegazione di questo fenomeno, ci pare, si deve cercare non tanto nella grande distanza dei patriarcati orientali — lo Stato Romano fortemente centralizzato vi interveniva come nelle sue provincie occidentali — quanto nel fatto che nell'Oriente esistevano da tempo molto antico i venerandi patriarcati di Alessandria, Antiochia, Costantinopoli e Gerusalemme, che anche Roma rispettava. Nè si possono addurre come spiegazione i periodi torbidi, non tanto rari nella storia del papato, perchè questo fattore vale ugualmente per l'occidente.

È vero che nel primo millennio non esisteva neppure in occidente un sistema di governo così fortemente centralizzato, come si sviluppò in seguito. Anche in occidente esistevano delle sedi primaziali — talvolta anche chiamati patriarcali — come Cartagine, Toledo, Arles (più tardi Lione), Aquileia ecc., che però non si possono paragonare in nessuna maniera con i patriarcati d'Oriente. Horst Fuhrmann che recentemente ha indagato a fondo la storia dei « patriarcati » occidentali medievali viene proprio a questa conclusione (1). Egli mostra inoltre che — fatta eccezione di Cartagine e Toledo — i decretali pseudo-isidoriani — una falsificazione del nono secolo — hanno avuto una importanza primordiale per lo sviluppo di questi « patriarcati » (2). Per l'Oriente invece già il canone 6 del concilio ecumenico di Nicea parla dei privilegi delle grandi sedi di Alessandria e di Antiochia che il concilio non crea ma riconosce (3).

La posizione speciale dei patriarcati secondo documenti pontifici.

La S. Sede ha riconosciuto almeno a questi due patriarcati una posizione del tutto privilegiata, attribuendo a queste sedi Petrine il potere di governare in nome e autorità di S. Pietro —

(1) Horst Fuhrmann, *Studien zur Geschichte der mittelalterlichen Patriarchate*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 70 (1953) 135.

(2) *L. c.* 71 (1954) 14 ss.

(3) Kirch, *Enchiridion* n. 406.

quindi praticamente in nome del Pontefice Romano — i loro territori.

La più esplicita dichiarazione in questo senso si trova in una lettera di S. Gregorio Magno a Eulogio patriarca di Alessandria: « Cum ergo unius atque una sit sedes, cui ex auctoritate divina tres nunc episcopi praesident, quicquid ego de vobis boni audio, hoc mihi imputo; si quid de me boni creditis, hoc vestris meritis imputate, quia in illo unum sumus, qui ait: Ut omnes unum sint etc. » (1).

La dignità del patriarca di Alessandria agli occhi di S. Gregorio è così alta, che egli respinge risolutamente l'idea di dargli degli ordini. Infatti egli scrive in una lettera allo stesso Eulogio: « Quod verbum iussionis, peto, a meo auditu removete, quia scio qui sum, qui estis: loco enim mihi fratres estis, moribus patres. Non ergo iussi, sed quae utilia visa sunt indicare curavi » (2). Si trattava del desiderio del papa, che il patriarca Eulogio si astenesse dall'uso del titolo « Patriarca ecumenico » per il suo collega di Costantinopoli. Eulogio aveva già dato delle assicurazioni in questo senso al papa. Sarebbe naturalmente sbagliato dedurre da un tale testo che i papi nel primo millennio non avessero mai dato degli ordini ai patriarchi. La storia mostra il contrario. Ma ne segue almeno l'altissimo rispetto che il Pontefice nutriva per il suo fratello ad Alessandria. Nella stessa lettera Gregorio Magno esprime inoltre questo rispetto respingendo anche per se il titolo di « universalis papa », che il patriarca gli aveva dato: « Et ecce in praefatione epistolae, quam ad me ipsum qui prohibui direxistis, superbae appellationis verbum universalem me papam dicentes imprimere curastis. Quod, peto, dulcissima mihi sanctitas vestra ultra non faciat, quia vobis subtrahitur quod alteri plus, quam ratio exigit, praebetur. Ego enim non verbis quaero prosperari, sed moribus. Nec honorem esse reputo, in quo fratres meos honorem suum perdere cognosco. Meus namque honor est honor universalis Ecclesiae. Meus honor est fratrum meorum solidus vigor. Tunc ego vere honoratus sum, cum singulis quibusque honor debitus non negatur. Si enim universalem me papam vestra sanctitas dicit, negat se hoc esse, quod me fatetur universum. Sed

(1) *Acta Romanorum Pontificum* n. 268, p. 498.

(2) *L. c.* n. 271, p. 501.

absit hoc. Recedant verba quae vanitatem, inflant, caritatem vulnerant » (1).

Come è noto Roma era ricalcitrante quanto al riconoscimento del patriarcato di Costantinopoli, perchè la maniera di provare il diritto di questa città ad un primato, derivante dalla posizione politica della nuova Roma, sembrava, con ragione, all'antica Roma poco sicura. Tuttavia, difatto, già Gregorio Magno nella sua « sinodica » che annunciava la sua elevazione al Pontificato, diede al patriarca di Costantinopoli il primo posto tra i patriarchi dell'Oriente (2). Lo stesso Pontefice è vero protestò, come è noto, energicamente contro il titolo di « Patriarca ecumenico », nel quale vedeva una insopportabile arroganza (3). I Papi riconoscevano *de facto* il patriarcato di Costantinopoli lasciandogli — come vedremo — un largo autogoverno.

L'autonomia disciplinare dei patriarcati.

Possiamo dunque, basandoci su documenti pontifici, parlare con ragione di una posizione speciale dei patriarcati orientali, e appunto questa noi chiamiamo « autonomia ». Bisogna spiegare in particolare come la intendiamo. Non possiamo qui dare una esauriente descrizione storica di quello che era l'autonomia dei patriarcati nel primo millennio. Ci vorrebbe per questo un'opera voluminosa che — in quanto sappiamo — da parte cattolica finora non è stata elaborata. Possiamo dare soltanto alcuni cenni. Pierre Batiffol, che trattò nelle sue opere ben note il nostro problema in maniera magistrale per i primi secoli, caratterizza la posizione dei patriarcati orientali di fronte a Roma come segue: « Précellence de la foi de l'Église romaine, *autonomie canonique* de l'Orient, nécessité pour l'Orient d'être en communion avec l'Église romaine, ces trois articles sont ceux sur lesquels se règlent les rapports pacifiques de l'Orient et de Rome, l'attitude de l'Orient en face de la primauté romaine » (4).

Non si tratta quindi di una autonomia in materia di fede, sulla quale l'autorità di Roma è indiscussa; e neanche si vuol

(1) *L. c.*

(2) JAFFÉ-WATTENBACH n. 1092. Il volume *Acta Rom. Pont.* non dà questo documento.

(3) *Acta Rom. Pontif.* n. 248 ss.

(4) P. BATIFFOL, *Cathedra Petri*, Paris 1938, p. 75, cf. p. 210.

diminuire la posizione unica di Roma come centro della « communio », dalla quale in ultima analisi dipende chi possiede e chi non possiede la « communio » colla vera Chiesa di Cristo. Si tratta unicamente di una « autonomia canonica ». Quindi i documenti pontifici che riguardano nell'una o nell'altra maniera la fede e la sua difesa in Oriente, oppure la concessione o il rifiuto della « communio », non si possono addurre come argomento contro l'autonomia canonica perchè essa riguarda affari puramente disciplinari e della quale sola noi vogliamo affermare l'esistenza. Dei trecento documenti raccolti con grande cura da L. A. Tautu nel volume già citato « Acta Romanorum Pontificum » e che provano ampiamente l'esercizio del primato in Oriente, circa duecento riguardano la fede o la « communio » e sono quindi per la nostra considerazione da eliminare. Lo stesso Tautu del resto nota questa distinzione, quando nell'introduzione della sua opera scrive: « Dein negligendum non est, interventiones Romanorum Pontificum in causis Ecclesiae universalis, Occidentalis et Orientalis, quamvis saepe fierent, *non tam internum gubernandi regimen* Ecclesiarum, diœcesium, eparchiarum vel patriarchatuum respexisse, sed magis quaestiones generales Ecclesiae universalis, *fidei scilicet et morum* » (1). Quello che molto giustamente osserva qui l'autore è vero anzitutto per i patriarcati orientali. I documenti citati da lui riguardanti l'Illirico, che apparteneva al patriarcato di Roma, si occupano molto di più di affari disciplinari, che non quelli spettanti i patriarcati d'Oriente. Risulta quindi la grande differenza tra patriarcato di Roma e il resto della Chiesa.

Il Batiffol ci dice pure che cosa intende sotto la voce « autonomie canonique »: « Il faut admettre que l'Orient a la volonté d'être autonome, c'est-à-dire de faire lui-même ses canons et de règler lui-même ses difficultés disciplinaires » (2).

È chiaro che anche in questo campo ristretto non si può trattare di una piena indipendenza da Roma e che non si vuol escludere l'intervento di Roma neanche in affari puramente disciplinari. Difatto tali interventi ci furono benchè rari. Emilio Herman S. I. scrive sulla nostra questione: « Antequam schisma saeculi XI Ecclesiam Orientalem ab Occidentali separaret, ius Romani Pontificis ordinandi res ecclesiasticas legibus etiam in Oriente

(1) *Acta Rom. Pont.*, p. x.

(2) *L. c.*, p. 72.

agnitum erat. Cuius rei argumentum praebent appellationes ab Orientalibus ad Apostolicam Sedem directae, necnon interventus Romanorum Pontificum praesertim pro vera fide tuenda. Sed generatim S. Sedes praeter casum necessitatis *raro tantummodo* in Oriente interveniebat » (1).

Possiamo descrivere l'autonomia canonica per il primo millennio come segue:

1. – L'Oriente eleggeva liberamente i suoi patriarchi ed i suoi vescovi e disponeva delle sue diocesi, o erigendone nuove o elevandole di grado.

2. – L'Oriente stesso regolava la sua liturgia e la sua legislazione canonica.

3. – L'Oriente stesso disponeva in materia di disciplina del clero e dei laici.

Per illustrare quel che vogliamo dire citiamo alcuni brani dell'opera di L. Bréhier sulle istituzioni dell'Impero Bizantino, dove egli descrive la competenza e l'attività del patriarca di Costantinopoli: « Après son élection, chacun des patriarches adressait au pape et aux autres patriarches une profession de foi rédigée dans le synode même qui venait de l'élire, la synodique,... » ... « Le principal moyen dont disposait le patriarche pour s'assurer l'obéissance des métropolites était de surveiller leur élection, à laquelle assistait un agent patriarcal » ... « Le patriarche avait encore la haute main sur tout ce qui avait trait avec la liturgie: institutions de fêtes nouvelles, de processions, modifications au calendrier liturgique, administration des sacrements, mais son domaine propre était de veiller à l'observation de la discipline ecclésiastique. Appuyé sur le Synode il établissait des règles, qui obligeaient les métropolites les plus éléves comme les simples fidèles, il veillait au respect des canons, réprimait les abus, corrigeait les récalcitrant » ..... « Législation matrimoniale: Le point de départ de cette législation fut le Tomus unionis, édit synodal publié en 920 par Nicolas le Mystique » (2).

(1) E. Herman S. I., *De « Ritu » in Iure Canonico*, in *Orientalia Christiana* XXXII, Roma 1933, p. 117.

(2) L. Bréhier, *Les Institutions de l'Empire Byzantin*, Paris 1949, p. 455, 491-492. Lo stesso Bréhier tratta il problema della conciliabilità dell'autonomia orientale coll'autorità di Roma in un articolo pubblicato nella rivista *La Documentation Catholique* XIX (1928) col. 387-404 (vedi specialmente col. 395): « Avant le schisme du XIe siècle. Les relations

Bréhier non parla affatto di interventi di Roma su questi campi. Difatti ce ne furono, ma rari.

L'elezione dei patriarchi e vescovi

Quanto all'elezione dei patriarchi bisogna prima rilevare il fatto che in tutto il primo millennio non esiste un solo caso di una nomina di patriarca orientale da parte della S. Sede. Si afferma talvolta che il papa Agapito avrebbe nominato all'epoca di Giustiniano nella stessa città di Costantinopoli il patriarca Menas dopo la deposizione dell'eretico Antimo. Questa affermazione non corrisponde ai fatti storici. Lo stesso papa Agapito infatti riferisce in una sua lettera al patriarca di Gerusalemme sull'elezione regolare del Menas fatta da clero e popolo di Costantinopoli col consenso dell'imperatore. Il papa consacrò soltanto il già regolarmente eletto (1).

L'intervento di Roma alle elezioni dei patriarchi consisteva normalmente solo in una lettera di risposta del Pontefice alla lettera sinodale, colla quale l'eletto gli aveva comunicato l'avvenuta elezione. Il papa si congratulava coll'eletto, e riconosceva in questa maniera la legittimità dell'elezione ed entrava in « communio » con lui. Sua Eccellenza Acacio Coussa, ora Pro Segretario della Sacra Congregazione pro Ecclesia Orientali, descrive questa procedura nella sua « Epitome Praelectionum de Iure Ecclesiastico Orientali » come segue: « De pacifice et canonice peracta electione Romani Pontifices gaudium exprimebant, quod Synodi electoralis Patres peregerant agnoscebant, et cum electo gratulabantur » (2). Il volume « Acta Romanorum Pontificum » dà un certo numero di esempi di tali lettere gratulatorie (3). È vero che un patriarca

---

normales entre Rome et les Eglises d'Orient ». Per lo stesso tema vedi pure l'articolo di ANTON MICHEL, *Kaisermacht in der Ostkirche (843-1204)*, in *Ostkirchliche Studien* V (1956) 1 ss. Michel descrive lo sviluppo dell'influsso della S. Sede in Oriente, che va sempre più diminuendo fin alla rottura nello scisma. Vedi anche M. JUGIE, *Le schisme byzantin*, Paris 1941.

(1) *Acta Rom. Pontif.* n. 227, p. 431; Cf. FLICHE MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, vol. IV, Paris 1937, p. 453 e E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, vol. II, Tübingen 1933, p. 223.

(2) A. COUSSA, *Epitome Praelectionum de Iure Ecclesiastico Orientali*, vol. I, Grottaferrata 1948, p. 248.

(3) *Acta Rom. Pontif.* n. 57, 59, 71, 103, 131, 149, 151, 163, 223, 369. Le corrispondenti lettere sinodali dei patriarchi di Costantinopoli,

neoeletto notificava pure agli altri patriarchi e non solo al papa la sua elevazione, chiedendo pure la loro « communio ». Però la « communio » di Roma era quella decisiva, senza la quale l'eletto non poteva mantenersi. Proprio in ciò si manifestava il primato del vescovo di Roma.

Il papa poteva — si capisce — rifiutare la « communio » o rimandarne la concessione o mettere delle condizioni: il che avveniva o per sospetto di eresia, o in caso di elezione illegittima o di dubbio sulla legittimità (il caso di Fozio p. e.). Il papa poteva anche ritirare — a causa di eresia — la « communio » già concessa (1).

In tutto questo Roma si mostrava il centro decisivo della « communio » e tali interventi non sono in nessuna maniera contrari al concetto dell'autonomia canonica come noi la intendiamo. Del resto anche i Pontefici stessi annunziavano la loro elezione ai patriarchi d'oriente mandando loro pure una professione di fede (2).

La concessione della « communio » però non veniva concepita come l'insediamento nell'ufficio del patriarca, ma era unicamente la « conditio sine qua non » per il suo legittimo esercizio. Qui dobbiamo constatare una differenza essenziale tra la concezione della conferma dei patriarchi, come era nel primo millennio, e quella del secondo. Il patriarca diventa tale per l'elezione e non per la conferma del Pontefice. Che questa fosse la concezione anche di Roma nel primo millennio risulta chiaramente dalla lettera di papa Celestino I, indirizzata nel 432, a Massimiano di Costantinopoli: « Vidimus et amplexi sumus fraternitatem tuam litteris tuis ... Redit in se atque in statum suum illa, de cuius fide semper gloriabamur, Ecclesia, quae nunc te praesulem divino iudicio, postquam illum, qui eam obsidebat (Nestorium haereticum) eiecit,... accepit » (3). Il papa quindi prende nota del fatto che Massimiano

---

che annunciavano la loro elezione v. in V. Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, Costantinopoli 1932 ss., n. 14, 37, 66, 111, 173, 175, 217, 244, 273, 299, 307, 351, 420, 464, 499, 513.

(1) Esempi per il rifiuto o rinvio della « communio » per sospetto di eresia: *Acta Rom. Pontif.* n. 176, 177, 226; a causa dell'illegittimità dell'elezione: n. 290, 308, 316 ss; per il ritiro della « communio »: n. 164.

(2) Così p. e. Gregorio Magno v. Jaffé-Wattenbach n. 1092, e ancora Sergio IV, v. Fliche-Martin VII, p. 134. Vedi anche L. Bréhier in *La Documentation Cath.* XIX (1928) col. 388.

(3) *L. c.* n. 59, p. 162.

per mezzo dell'elezione è diventato patriarca di Costantinopoli. Si confronti con questo la bolla di conferma del primo patriarca cattolico orientale dell'epoca moderna: Giovanni Sulaqa: « (Pontifex) Ecclesiae patriarchali ... providit, ipsumque (Johannem Sulaqam) illi *in patriarcham praefecit* et pastorem curam et administrationem ipsius ecclesiae sibi in spiritualibus et temporalibus plenarie committendo » (1). Qui risulta manifesta la differenza fondamentale nella concezione della conferma patriarcale del primo e del secondo millennio. La forma della conferma già in uso nel 1553 per Giovanni Sulaqa diventa tipica per l'avvenire (2). Rimane però il fatto che almeno i patriarchi melchiti esercitavano in pieno il loro ufficio già prima della conferma pontificia (3).

L'elezione dei metropoliti e dei vescovi si vece normalmente senza qualsiasi intervento di Roma. Innocenzo I riconosce perfino esplicitamente il diritto del patriarca di Antiochia di istituire i metropoliti e i vescovi: « Itaque arbitramur, frater carissime, ut sicut metropolitanos auctoritate ordinas singulari, sic et caeteros non sine permissu conscientiaque tua episcopos procreari » (4). Il papa secondo il contesto qui *non conferisce* questo privilegio al vescovo di Antiochia ma lo deriva dal concilio di Nicea (canone 6), che da parte sua non aveva fatto altro che confermare i privilegi di Antiochia già esistenti a base del diritto consuetudinario. Il papa riconosce i privilegi di Antiochia come sono, e non li conferisce.

Non conosciamo nel primo millennio *nessun caso* di una nomina diretta di un metropolita o di un semplice vescovo da parte di Roma avvenuto nel territorio dei patriarcati orientali. È vero però che la S. Sede esercitava pure, quanto ai vescovi orientali, il suo diritto di controllo sulla loro ortodossia, e il diritto di ammetterli o di escluderli dalla sua « communio », che era decisiva per l'appartenenza alla vera Chiesa. Un vescovo che non era in « communio » con Roma non poteva legittimamente esercitare il suo ufficio (5).

(1) W. van Gulik, *Die Konsistorialakten über die Begründung des uniert chaldäischen Patriarchates von Mosul unter Papst Julius III.*, in *Oriens Christianus* IV (1904) 266.

(2) Cf. W. de Vries S. I., *Die Haltung des Heiligen Stuhles gegenüber der getrennten Hierarchie im Nahen Osten zur Zeit der Unionen*, in *Zeitschr. für kath. Theologie* 80 (1958) 400 ss.

(3) Cf. Coussa, *l. c.*, p. 250.

(4) *Acta Rom. Pontif.* n. 36, p. 103/104.

(5) *L. c.* n. 19, 32, 33, 61, 102, 213, 228, 293 ecc.

Come già dicemmo, l'elezione dei vescovi si faceva normalmente senza l'intervento di Roma. Bréhier la descrive così: « D'après la réglementation de Justinien, l'évêque est élu par un collège formé du clergé et des notables de la ville, qui dresse une liste de trois noms, sur laquelle le prèlat chargé de l'ordination (métropolite, patriarche ou son représentant) choisit le meilleur » (1).

I regesti del patriarcato di Costantinopoli pubblicati da Grumel danno una serie di esempi per la nomina o il trasferimento di vescovi da parte del patriarca sia solo sia col sinodo (2). Questi regesti danno un quadro generale e concreto della vita autonoma del patriarcato. Il patriarca dispone sull'erezione di nuove diocesi o eleva la dignità dei titolari delle già esistenti, senza mai domandare il benestare di Roma (3).

Il potere dei patriarchi quanto all'ordinamento della liturgia e della legislazione.

Quanto al secondo punto: regolamento della liturgia e della legislazione canonica, bisogna prima constatare che gli interventi di Roma in questo campo sono estremamente rari. Il caso più noto di intervento è quello contenuto nella lettera di S. Leone il Grande a Dioscoro di Alessandria, scritta in primo luogo per riconoscere la sua elezione (initia eius firmius fundare): in quella occasione il Pontefice esprime il suo parere che le due sedi Petrine, Roma ed Alessandria, dovrebbero essere uniformi in questioni disciplinari e perciò egli esorta il vescovo di Alessandria ad accomodare gli usi alessandrini in alcuni punti a quelli romani. Non si tratta di una prescrizione propriamente detta (4). Non pare che il papa abbia avuto successo colla sua esortazione. Ad ogni modo sarebbe sbagliato di presentare questo caso come tipico; si tratta piuttosto di una eccezione alla regola del non intervento in simili questioni, che probabilmente si spiega per ragioni occasionali.

Inoltre si possono citare i seguenti casi: Innocenzo I dà una volta una risposta ad una interpellanza in materia disciplinare (5).

(1) BRÉHIER, *l. c.*, p. 508.

(2) GRUMEL, *Les Regestes* n. 341, 367, 371, 439, 453, 511, 512, 546, 785.

(3) *L. c.* n. 113, 440, 462, 527, 683.

(4) *Acta Rom. Pontif.* n. 71, p. 183-185.

(5) *L. c.* n. 31.

Nella questione della data di Pasqua i papi, cominciando da Vittorio (189-199) insistono sull'osservanza della data in uso a Roma [1]. Gregorio Magno protesta contro la legislazione imperiale riguardo all'ammissione di soldati allo stato monacale [2]. Lo stesso Pontefice cerca di introdurre anche in Oriente il modo romano di venerare le reliquie [3]. Quanto alla legislazione canonica è noto che Roma respinse i canoni 3 del Constantinopolitano I e 28 del Calcedonese che danno la posizione politica della città di Costantinopoli come ragione per il suo primato [4]. Inoltre il papa Sergio I non accettò i canoni del Trullano [5]. Gregorio Magno annullò il sinodo che aveva dato al vescovo di Costantinopoli il titolo di « Patriarca ecumenico » [6]. Questi casi mostrano che il primato di Roma inchiude pure il diritto di intervenire in materia disciplinare, ma essendo estremamente rari non sono una prova contraria alla ben compresa autonomia dell'Oriente in questo campo.

Normalmente l'Oriente di fatto regola la sua liturgia e la sua disciplina canonica senza intervento di Roma. I regesti del patriarcato di Costantinopoli illustrano ampiamente questo fatto. Il patriarca dà delle prescrizioni in materia liturgica [7], egli da solo o insieme col suo Sinodo introduce nuove feste o ne fissa la data [8], e regola la disciplina del digiuno [9]. Il patriarca e il sinodo danno dei regolamenti in materia disciplinare, senza che Roma vi intervenga in alcuna maniera [10]. Normalmente certo le prescrizioni in tale campo non vengono sottoposte all'approvazione delle autorità romane, ma sono di piena competenza delle autorità patriarcali [11]. È noto quanto grande fosse l'influenza dell'imperatore

(1) *L. c.* n. 3, 88, 126, 129, 134, 137.

(2) *L. c.* n. 241, 243.

(3) *L. c.* n. 244.

(4) Così p. e. Leone il Grande v. *Acta Rom. Pont.* n. 119, p. 252. Cf. COUSSA, *l. c.*, p. 53 ss, 56 ss.

(5) Così Sergio I (687-701) v. *Acta* n. 306, p. 580. Cf. anche COUSSA, *l. c.* p. 115.

(6) *Acta Rom. Pont.* n. 249, p. 470.

(7) GRUMEL, *Les Regestes*, n. 200, 205, 261, 262, 424, 537.

(8) GRUMEL, n. 33, 138, 280, 418, 799.

(9) *L. c.* n. 12, 403, 404.

(10) *L. c.* n. 84, 520, 531, 591, 598, 731, 804, 807, 808, 812.

(11) *L. c.* n. 39, 225, 270, 337, 338, 342, 363, 405, 406, 407, 430, 442, 468, 474, 539, 540, 542, 545, 589, 592, 634, 733, 798; specialmente sulla legislazione matrimoniale: n. 340, 626, 805.

bizantino non solo in materia di legislazione canonica ma anche in tutta la vita della Chiesa [1]. L'imperatore non veniva però considerato come una autorità estrinseca alla Chiesa, poichè la società bizantina, con a capo l'imperatore, era *una*, Chiesa e Stato insieme; e non si distingueva nettamente — come oggi si suol fare — tra i due poteri.

I patriarchi e la disciplina del clero e dei laici.

Nella stessa maniera autonoma infine — e questo è il nostro terzo punto — la Chiesa di Costantinopoli maneggia la disciplina del clero e dei laici, sorveglia l'osservanza dei canoni, punisce i trasgressori ecc. Interventi di Roma sono — in linea di massima — sempre possibili e si fanno, ma raramente, e questo o dietro formale appello o di propria iniziativa. Roma cambia, basandosi sulla sua suprema autorità, delle sentenze pronunziate da tribunali orientali. Notissimi sono i casi di S. Giovanni Crisostomo e del patriarca Ignazio, avversario di Fozio [2]. Ben noti sono pure i casi di formale appello a Roma di Eutiche, Flaviano di Costantinopoli e di Gregorio Asbesta, deposto da Ignazio [3]. In tutto, i casi di appello,

(1) Vedi Anton Michel, *Die Kaisermacht in der Ostkirche (843-1204)*, in *Ostkirchliche Studien* II (1953) 1-35; 89-109; III (1954) 1-28; 133-163; IV (1955) 1-42; 221-260; V (1956) 1-32.

(2) *Acta R. P.* n. 27 e 28. Come è noto si discute, se si trattasse nel caso di S. Giovanni Crisostomo di vero appello, cf. P. Batiffol, *Le Siège Apostolique*, Paris 1924, p. 312 ss., Fliche Martin IV, 145 ss. Sul caso di Ignazio, v. *Acta Rom. Pont.* n. 318.

(3) *Acta Rom. Pont.* n. 77, 89, 314. In occasione del caso di Gregorio Asbesta Leone IV dichiara (n. 314) che deposizioni di vescovi non si possono fare senza il consenso di Roma. Difatto però i patriarchi di Costantinopoli deposero dei vescovi senza l'intervento di Roma. Cf. nota p. 325 nota 6 — La riabilitazione di S. Atanasio (*Acta Rom. Pont.* n. 9) secondo L. Hertling non era propriamente una risposta ad un appello, ma un easo che mette in rilievo il significato decisivo di Roma come centro della « communio ». V. L. Hertling, *Communio, Chiesa e Papato nell'antichità cristiana*, Roma 1961, p. 45. Quanto agli appelli v. P. Batiffol, *Cathedra Petri*, p. 215 ss e l'articolo di P. Bernardakis, v. *Les Appels au Pape dans l'Eglise Grecque jusqu'à Photius*, in *Echos d'Orient* VI (1903) 30 ss, 118 ss, 249 ss, e pure A. Michel, *Die Kaisermacht in der Ostkirche*, in *Ostkirchliche Studien* V (1956) 8 ss, dove (p. 9/10) l'autore tratta i casi d'appello di Gregorio Asbesta e del patriarca Ignazio e il loro valore molto dubbio per provare il riconoscimento del primato in Oriente.

dove entra anche l'elemento disciplinare nel primo millennio sono una quindicina [1]. Avvenne perfino che Roma citò un patriarca orientale davanti al suo tribunale e lo condannò — in contumacia — e lo depose, e questo non soltanto a causa di eresia. Si tratta del noto caso di Acacio di Costantinopoli [2]. Papa Vigilio nel 551 depose a causa di gravi abusi il vescovo Teodoro di Cesarea in Cappadocia [3].

Inoltre abbiamo potuto accertare — sempre secondo il volume « Acta Romanorum Pontificum » — una quindicina di casi concreti di abusi disciplinari, nei quali Roma fa valere la sua autorità creando ordine, e questo senza essere stata formalmente interpellata. Talvolta diversi documenti si riferiscono allo stesso caso [4].

Più spesso i Pontefici danno agli orientali, patriarchi, vescovi o altri, degli ammonimenti generali di osservare i sacri canoni ecc. Sono specialmente degne di nota le esortazioni all'indirizzo di patriarchi di Costantinopoli di evitare il vizio dell'ambizione e di deporre il titolo di « Patriarca ecumenico » [5].

Bisogna però tener presente che, di fronte a questi interventi di Roma assai rari (si tratta sempre di un millennio), sta tutto il maneggio abituale della disciplina del clero e dei monaci da parte dei patriarchi orientali con innumerevoli atti, senza la minima ingerenza di Roma. I regesti di Costantinopoli danno una molto ampia documentazione al riguardo. Anche i casi di deposizione e scomunica di vescovi senza intervento di Roma non mancano [6].

(1) Oltre i casi già riferiti: *Acta* n. 21, 22, 29, 68, 167, 218, 225, 258, 261, 265, 297.

(2) *Acta* n. 167 ss.

(3) *L. c.* n. 230. Non citiamo qui i casi di ritiro della « communio » e conseguente deposizione a causa di eresia.

(4) *Acta* n. 11, 121, 136, 161 + 162, 175, 217, 240 + 242, 289 + 290, 311 + 312, 320-322 (il caso di Fozio), 334-344 (Ignazio minacciato di scomunica) 353, 360, 371, 372.

(5) *L. c.* n. 8, 14, 16, 17, 59, 68, 125, 128, 130, 132, 135, 136, 138, 150, 164, 165, 166, 183, 209, 215, 273, 283; esortazioni all'indirizzo di Costantinopoli contro l'ambizione e contro il titolo di « Patriarca ecumenico »: 117, 120, 124, 248 ss, 262 ss, 311, 368.

(6) Deposizioni di vescovi: GRUMEL, *Les Regestes* n. 22, 71 (quattro vescovi) 95, 115 (minaccia di dep.), 150, 222, 346, 378, 381, 433, 438, 441, 454, 460.

Per concludere citiamo il caso della nomina di un Vicario per l'Oriente da parte di Martino I, che doveva nei frangenti del monotelismo aver cura del patriarcato di Antiochia [1].

Tutto sommato ci pare di poter parlare con buona ragione di una molto larga autonomia dei patriarcati orientali nel primo millennio.

2. – Roma e i Patriarcati cattolici nel secondo millennio.

I patriarcati d'Oriente che durante il primo millennio erano — eccetto quelli monofisiti ed il nestoriano — in « communio » con Roma e quindi cattolici; nel secondo millennio rompendo le relazioni colla S. Sede diventarono prima o poi scismatici. Quanto al patriarcato Maronita, per lungo tempo almeno, di fatto non ci furono relazioni con Roma. Nel secondo millennio ebbero origine i patriarcati uniti con la S. Sede.

A loro riguardo ci proponiamo una duplice questione:

1. – Come Roma concepiva i patriarcati uniti: forse come una creazione nuova, oppure come la continuazione dei patriarcati dissidenti finora esistenti, o come un ristabilimento degli antichi patriarcati cattolici esistenti prima dello scisma?

2. – Come la S. Sede concepiva i privilegi e i diritti dei patriarchi?

Questa seconda questione è intimamente collegata con la prima. Se nelle Chiese unite gli antichi patriarcati dei primi secoli continuano a vivere, allora si deve supporre che gli antichi diritti, l'antica autonomia di queste chiese particolari almeno non siano del tutto spariti.

Breve prospetto dei patriarcati uniti.

Il più antico patriarcato unito è quello di Antiochia dei Maroniti, riconosciuto nel 1215 da Innocento III con la Bolla « Quia divinae sapientiae ». (Riporteremo in seguito i dati esatti).

Il patriarcato caldeo fu confermato la prima volta nel 1553 da Giulio III, che riconobbe Giovanni Sulaqa come patriarca « di Muzal ». Più tardi il titolo fu « di Babilonia ».

[1] *Acta Rom. Pont.* n. 294, p. 536.

Con la conferma di Andrea Akidjan come patriarca « della Nazione Sira » fatta nel 1663 da Alessandro VII comincia il patriarcato siro-cattolico di Antiochia. Con Cirillo Tanas, eletto patriarca nel 1724 e riconosciuto nel 1729 da Benedetto XIII, ha inizio la gerarchia melchita cattolica di Antiochia, alla quale più tardi furono affidati anche i patriarcati di Gerusalemme e di Alessandria. Benedetto XIV confermò nel 1742 Abraham Ardzivian, eletto due anni prima dal clero di Aleppo patriarca degli Armeni, di Sis in Cilicia. Il più recente patriarcato unito è quello dei Copti eretto solo nel 1895 da Leone XIII.

Che cosa sono i patriarcati scismatici nella concezione della S. Sede?

La prima questione che vogliamo esaminare concerne la relazione tra i patriarcati uniti e le comunità scismatiche, che già esistevano e dalle quali i patriarcati uniti hanno avuto origine. Se queste comunità fossero giuridicamente un bel nulla, ragionevolmente i patriarcati uniti non si potrebbero considerare come continuazione di esse. La S. Sede ritiene le gerarchie separate come illegittime e non aventi il potere di governare una parte della Chiesa (1). Questo però non significa che siano giuridicamente proprio nulla. Da uno studio accurato dei documenti ci sembra risultare, che la S. Sede, benchè non consideri i patriarcati separati come « chiese » nello stretto senso teologico della parola e non riconosca ai loro capi il legittimo potere di governare una parte della Chiesa universale, nondimento sia del parere che essi abbiano conservato in qualche maniera, vorremmo dire « in radice », quel potere che avevano avuto prima dello scisma, e che basti il ristabilimento della « communio » con la S. Sede per farlo rivivere. Certamente il Capo di una setta fondata ora arbitrariamente non diventerebbe con l'accettazione della « communio » con Roma ipso facto Capo legittimo di una Chiesa particolare. Quindi anche giuridicamente malgrado tutto esiste una differenza tra una comunità fondata arbitrariamente e un patriarcato che era una volta una autentica chiesa particolare e che sciogliendo il legame della « communio » col Capo della Chiesa universale ha cessato di far « actu » parte di essa.

(1) Vedi W. de Vries S. I., *Die Haltung des Hl. Stuhles gegenüber der getrennten Hierarchie in Nahen Osten zur Zeit der Unionen*, in *Zeitschrift für kath. Theologie* 80 (1958) 378 ss.

Che questa sia la maniera di vedere della S. Sede già risulta dall'unione di Firenze, che altrimenti non si potrebbe capire. Il decreto dell'unione *riconosce* i privilegi dei patriarchi finora esistenti e non li concede ex novo. Quindi non erano — a causa dello scisma — semplicemente estinti, ma conservati per così dire « in radice ».

Lo stesso ci sembra risultare dal fatto — come documenteremo appresso — che Roma, quando si trattava dell'erezione di una gerarchia cattolica, ci teneva molto a scegliere, per tale erezione, il tempo di una vacanza di sede, per fare apparire la gerarchia cattolica come la continuazione della preesistente. Se il patriarcato scismatico fosse giuridicamente nullo e quindi se la gerarchia cattolica fosse stata creata ex nihilo, non avrebbe avuto alcuna importanza che la sede scismatica fosse vacante o no.

Possiamo inoltre citare una serie di fatti, dai quali risulta come la S. Sede riconosceva dei Capi finora separati, quindi illegittimi e privi di potere, dopo il ristabilimento della « communio » con Roma senz'altro come legittimi pastori delle loro Chiese, talvolta perfino senza una formale conferma da parte di Roma.

Un primo caso di questo genere è quello del patriarca Pietro III di Antiochia all'epoca di Michele Cerullario. Benedetto XIV parla di lui nell'allocuzione tenuta in occasione della concessione del pallio al patriarca greco-cattolico Cirillo Tanas (3-2-1744). Pietro III — così il Papa —, domandando la sua conferma da parte di Roma, ha abbandonato lo scisma [1]. Ciò facendo egli ridivenne legittimo patriarca. — Del resto Pietro III — questo sia detto di passaggio — non aveva chiesto nemmeno la conferma ma, aveva soltanto offerto il ristabilimento della « communio » reciproca. Nondimeno Roma lo riconosce senz'altro come legittimo [2].

Nei tempi moderni abbiamo molti di questi esempi. Ne citeremo alcuni: Pio IV nel 1561 riconobbe il patriarca copto Gabriele senza alcuna formalità, come legittimo pastore, dopo che questi aveva fatto la professione di fede cattolica e aveva prestato obbedienza al papa. Il Pontefice lo esorta a ricondurre tutte le sue pecorelle all'unico vero ovile [3]. Il patriarca giacobita Ignazio

[1] I. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Tomus 46, Paris 1911, col. 340.

[2] A. MICHEL, *Humbert und Kerullarios*, Paderborn 1924/30, Parte II, p. 449 e 423.

[3] G. BELTRAMI, *La Chiesa Caldea nel secolo dell'unione*, in *Orientalia Christiana* XXIX, Roma 1933, p. 182.

David Šah, eletto dai vescovi giacobiti, — che eleggendolo avevano già aderito al papa —, nel 1581 fu confermato e insediato come patriarca da Gregorio XIII dopo aver professato — per mezzo di un suo procuratore a Roma — la fede cattolica e riconosciuto la supremazia del papa (1). — Urbano VIII considera il patriarca di Costantinopoli Cirillo Contaris dopo la sua professione di fede e prestazione di obbedienza, come legittimo pastore. Ciò risulta chiaramente dalla lettera del Pontefice indirizzata al patriarca in data del 30 aprile 1639. Urbano esorta il patriarca di esercitare rettamente il suo ufficio e di ricondurre il numero più grande possibile all'unione con la vera Chiesa. Non vi è parola di esplicita conferma nè di abiura o assoluzione (2). — Il patriarca melchita di Antiochia Atanasio III nel 1687 emise la professione di fede cattolica. Basandosi su questo fatto la Propaganda decise di riconoscerlo. Infatti una conferma formale non fu mai pronunziata. Nondimeno la S. Sede in seguito trattò Atanasio come legittimo patriarca (3). — Lo stesso vale per il patriarca Cirillo V, che accettò nel 1717 la professione di fede di Urbano VIII (4).

Insistiamo nel fatto che la S. Sede non di rado considera come legittimo Capo di Chiesa, un patriarca finora scismatico dopo il ristabilimento della « communio » con Roma, anche senza formale conferma; o almeno dà la conferma, come una cosa che va da sè ed è del tutto normale. Da questi fatti si può, così ci sembra, dedurre che la S. Sede non considera i patriarcati scismatici come un nulla giuridico o come giuridicamente inesistenti.

La S. Sede considera i patriarcati uniti non come una creazione nuova, ma come continuazione di istituzioni preesistenti.

Il concetto che la S. Sede aveva dei patriarcati separati le consentiva di considerare i patriarcati uniti come continuazione diretta di questi. Come ora vedremo, Roma istituendo i patriarchi

(1) G. Levi della Vida, *Documenti intorno alle relazioni delle chiese orientali con la S. Sede durante il Pontificato di Gregorio XIII*, Città del Vaticano 1948 (Studi e Testi 143) p. 101/102; 88/89.

(2) G. Hofmann S. I., *Griechische Patriarchen und Römische Päpste*, II, 3 *Patriarch Kyrillos Kontaris von Beröa*, in *Orientalia Christiana* XX, 1, Roma 1930, p. 45/46.

(3) V. Mansi 46 col. 116, anche la nota e p. 117 nota 1.

(4) *L. c.* col. 123 ss.

cattolici non intendeva mettere una nuova gerarchia cattolica accanto a quella scismatica esistente, ma voleva soppiantare questa con la gerarchia cattolica, mettendo i patriarchi cattolici alla testa dell'intero patriarcato. Sotto la guida della gerarchia il patriarcato finora separato, ristabilendo la « communio » con Roma doveva — secondo l'intenzione della S. Sede — venir risuscitato alla vita di una autentica Chiesa particolare. Se questo intento non si raggiunse, non è colpa della S. Sede. Risulta quindi chiaramente, quanto Roma tenesse alla continuità col passato.

Vogliamo ora considerare la storia della fondazione dei patriarcati uniti, proprio sotto i punti di vista sopra accennati, fornendo così la documentazione alle nostre affermazioni finora proferite.

Il patriarcato maronita fu riconosciuto, come già abbiamo detto, nel 1215 da Innocenzo III. È manifesto che questo riconoscimento non significa la creazione di qualche cosa di nuovo, ma soltanto la continuazione di una istituzione già esistente. Non possiamo qui affrontare la questione, molto complessa, dell'origine del patriarcato dei Maroniti e quella della loro « perpetua ordodossia ». Vogliamo soltanto constatare, come il papa Innocenzo III vedeva le cose. Secondo lui i Maroniti hanno riconosciuto non molto prima la verità della Chiesa cattolica e l'ufficio universale di pastore del papa. Essi si sono convertiti al loro vero pastore. Il patriarca ed i vescovi hanno prestato obbedienza alla S. Sede. Il papa dunque prende ora la gerarchia maronita sotto la sua protezione e la riconosce formalmente come legittima. In segno di ciò il patriarca latino di Antiochia consegnerà in nome del papa al patriarca maronita il pallio (¹).

Parimenti manifesta è la continuità tra il *patriarcato nestoriano* e quello *cattolico caldeo* sorto per la conferma del primo patriarca caldeo Giovanni Sulaqa che ebbe luogo nel concistoro del 20 febbraio 1553. Secondo gli atti concistoriali Giovanni Sulaqa viene preposto alla « ecclesia patriarcalis di Muzal in Syria orientali », che finora era diretta da Simone Mama e che era per la morte di questo Simone « pastoris solatio destituta ». L'amministrazione di

(¹) V. la Bolla *Quia divinae sapientiae*, in T. ANAISSI, *Bullarium Maronitarum*, Roma 1911, p. 3 ss. Secondo I. B. CHABOT, *Les listes patriarcales de l'Eglise Maronite*, Paris 1938, p. 13-14 il testo della Bolla è assai incerto.

questa stessa Chiesa ora viene affidata dal papa al Sulaqa (1). La S. Sede non prende nota dell'esistenza di un rivale nestoriano, che però difatti c'era. Bisogna notare che a Roma sapevano bene che questa « ecclesia patriarcalis de Muzal » era stata finora nella mano di eretici, poichè al Sulaqa viene dato l'incarico di ricondurre gli erranti nel grembo della Santa Madre Chiesa (2).

Questa unione conclusa verso la metà del XVI secolo, circa un secolo più tardi cadde pian piano in disuso a causa delle difficoltà di comunicare con Roma. Un nuovo inizio fu fatto a Diarbekir verso l'anno 1680. L'arcivescovo nestoriano della città, Giuseppe, che nel 1672 era tornato all'unità cattolica, per poter mantenersi di fronte al patriarca nestoriano, si fece dare dai Turchi il titolo di patriarca di Diarbekir e Mardin e di altri luoghi. I Turchi quindi consentirono ad una divisione del patriarcato, cosa non inaudita e in uso da secoli presso i giacobiti. Giuseppe fece subito degli sforzi per ottenere la conferma da Roma, ma dapprima vi incontrò delle difficoltà. Non piaceva alla Propaganda l'idea di « approbare fundationem *novi* patriarchatus factam a Turca cum praeiudicio patriarchae nestoriani » (3). È chiaro da ciò che alla Santa Sede non era gradita l'idea di creare un patriarcato interamente nuovo e che avrebbe invece preferito un ritorno all'unità del patriarcato nestoriano già esistente, con il quale si erano già avute delle trattative. Quel patriarca nestoriano risiedeva a Mossul o nelle vicinanze ed era il successore del rivale di Giovanni Sulaqa. Ciò nonostante infine Giuseppe fu riconosciuto nel concistoro del 23 giugno 1681 come « Patriarcha Nationis Chaldaeorum ». Nella Bolla si sottolinea il fatto che questa « Nazione » al momento era priva di patriarca. Infatti i successori di Giovanni Sulaqa erano già tornati al nestorianesimo (4). Qui la continuità è meno chiara. Il patriar-

(1) W. van Gulik, *Die Konsistorialakten über die Begründung des uniert chaldäischen Patriarchates von Mosul unter Papst Julius III*, in *Oriens Christianus* IV (1904) 266-267. Cf. S. Giamil, *Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam*, Roma 1902, p. 24 ss.

(2) Giamil, *l. c.*, p. 26.

(3) Codex Vaticanus Latinus 8063: « Miscellanea relativa di Caldei » fol. 226v, cf. W. de Vries S. I., *Der selige Papst Innozenz XI. und die Christen des Nahen Ostens*, in *Orientalia Chr. Periodica* XXII (1957) 36 ss.

(4) La Bolla si trova nell'Archivio della Secreteria Brevium, Vol. 1773 fol. 368r ss, cf. W. de Vries, *Der selige Papst* etc., p. 38.

cato caldeo di Diarbekir non può essere considerato come la continuazione diretta di un patriarcato dissidente. Ma la S. Sede malgrado tutto ci teneva a metterlo in relazione col patriarcato caldeo che era esistito fino a poco prima e che da parte sua era la continuazione del patriarcato nestoriano.

Il patriarcato caldeo oggi esistente e che porta il titolo di Babilonia, ha avuto origine dalla fusione del patriarcato di Diarbekir, che dal 1827 era rimasto privo di titolare, e del patriarcato già nestoriano di Mossul ritornato nel suo insieme all'unità cattolica. Gregorio XVI della sua allocuzione tenuta il 27 aprile 1846 in occasione della concessione del pallio al patriarca caldeo Isaia espone il nesso tra i patriarcati, come lo vedeva la S. Sede. Giovanni Hormez, che nel 1830 fu riconosciuto dalla S. Sede come unico patriarca caldeo cattolico col titolo di Babilonia, era il nipote del patriarca nestoriano Elia ed era stato da questi designato a succedergli. Il patriarcato di Diarbekir era stato soppresso dalla S. Sede in favore del patriarcato già nestoriano diventato cattolico. Così il Pontefice Gregorio XVI (1). Anche ciò sta a dimostrare, quanto la S. Sede tenesse alla continuità dei patriarcati uniti con i patriarcati dissidenti preesistenti. La S. Sede nel 1681 aveva mostrato una certa riluttanza a riconoscere un patriarcato che sembrava una creazione nuova. Quel che allora si era sperato invano: cioè il ritorno del patriarcato nestoriano di Mossul, un secolo più tardi si era felicemente realizzato. Quindi la S. Sede lasciò cadere il patriarcato di Diarbekir, che dall'inizio le era sembrato come una soluzione provvisoria e di minor male.

Il patriarcato siro-cattolico di Antiochia appare molto chiaramente come una continuazione di quello separato dei giacobiti. Dopo la morte del patriarca giacobita Ignazio Simone (1661) il console francese di Aleppo, Baron, d'accordo con i religiosi latini della città, lavorò con successo per ottenere per l'arcivescovo sirocattolico Andrea Akidjan, già riconosciuto come tale da Roma, il riconoscimento da parte del sultano come patriarca di tutta la « nazione sira ». Andrea il 20 agosto 1662 fu intronizzato solennemente ad Aleppo come patriarca di tutti i Siri (2). Si cominciarono subito le pratiche per ottenere la neces-

(1) R. De Martinis, *Iuris Pontificii de Propaganda Fide*, Pars I, vol. V, Roma 1893, p. 232.

(2) A. Rabbath, *Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient*, vol. I, Paris 1905, p. 463 ss.

saria conferma di Roma. La Propaganda dapprima fece delle difficoltà: Non sarebbe forse pericoloso il voler imporre a tanta gente non cattolica un patriarca cattolico? (1) La S. Sede capì chiaramente di che cosa si trattava, cioè di dare a *tutta* la nazione sira un capo cattolico per avviare così una unione totale. La Propaganda superò infine i suoi dubbi, poichè il Pontefice stesso, Alessandro VII, desiderava una decisione positiva, e così si arrivò alla conferma di Andrea nel concistoro del 23 aprile 1663. Negli atti concistoriali leggiamo in sostanza: *La nazione sira ha eletto* l'arcivescovo Andrea Dionisio suo patriarca. L'elezione fu fatta « more illius nationis » cioè sede vacante; quel che sappiamo pure da altra fonte. Sede plena non si soleva fare una nuova elezione. Il Papa dà l'eletto patriarca Andrea come Capo « illi Ecclesiae », dunque a tutta quella Chiesa (2).

Ancora più chiara ed esplicita risulta nei documenti pontifici la continuità del patriarcato siro-cattolico con quello giacobita in occasione della conferma del patriarca Michele Giarveh fatta nel 1783. Prima di questa data il patriarcato siro-cattolico era stato vacante per ottanta anni a causa dell'opposizione accanita dei giacobiti. Michele che era già riconosciuto dalla S. Sede come arcivescovo di Aleppo, era stato eletto patriarca nel 1782 da un sinodo di vescovi giacobiti dai quali egli aveva richiesto prima come condizione della sua accettazionea la professione di fede cattolica. I vescovi giacobiti naturalmente lo volevano fare capo di tutto il patriarcato siro di Antiochia. Di nuovo dunque l'unione totale sembrava vicina e questa volta con più ragione che nel 1662. Gli atti concistoriali della conferma sono stati pubblicati dal De Martinis (3). Il Pontefice Pio VI sottoline nella sua allocuzione che Michele succede al patriarca giacobita Giorgio III defunto nello scisma. Gli avversari dell'unione hanno eletto un contro-patriarca illegittimo di nome Matteo. Questi viene designato dal Pontefice come « intrusus ». L'unico legittimo patriarca di tutta la nazione sira è quindi Michele. Nella Bolla di conferma Michele

(1) Ch. K. von Euw, *The Union of the Syro-Jacobites with Rome in the Mid-Seventeenth Century* (Tesi non ancora pubblicata presentata al Pontif. Istituto Orientale in 1959) p. 274, che cita Archiv. Prop. Lettere vol. 44, fol. 351.

(2) Archiv. Vatic. Acta Cam. 21, fol. 16, cf. W. de Vries, *Der selige Papst* etc,, p. 39 nota 1.

(3) De Martinis, Pars I, vol. IV, p. 270 ss.

viene chiamato « Patriarcha Antiochenus », titolo che la Santa Sede aveva evitato al tempo della conferma di Andrea Akidjan. Inoltre nella Bolla si espone quanto segue: La « Patriarchalis Ecclesia Antiochena Syrorum » per la morte del patriarca giacobita Giorgio III era divenuta vacante. Il papa non vuole che questa « Patriarchalis Ecclesia » sia più a lungo esposta ai pericoli di una vacanza della sede. Perciò egli decide di darle un Capo adatto. Vescovi, clero e popolo hanno eletto unanimamente l'arcivescovo Michele. Perciò il papa gli dà la direzione della Chiesa patriarcale di Antiochia. Vescovi, clero e popolo di questa Chiesa gli devono ubbidienza come a loro Capo. — Non si può esprimere con maggior chiarezza l'idea che il patriarcato unito continua il patriarcato fin allora dissidente. Se anche questa volta l'unione totale non riuscì e una parte della nazione sira, persistente nello scisma, metteva contro Michele un altro patriarca, che poi ebbe dei successori, questo si fece contro la volontà della S. Sede che non era in grado di impedirlo.

Il patriarcato melchita cattolico che ebbe origine coll'elezione nel 1724 di Serafin Tanas dall'inizio non si presenta meno chiaramente come continuazione del patriarcato greco dissidente di Antiochia. Serafin stesso vedeva nella sua elezione una occasione « hanc sedem patriarchalem e manibus eripiendi haereticorum ». Clero e popolo di Damasco — questa città era la diocesi propria del patriarca — lo elessero come capo dell'intero patriarcato, quel che risulta chiaramente pure dal fatto che all'elezione parteciparono cattolici e non cattolici, che in quel tempo non erano ancora divisi in due comunità (1).

La S. Sede concepì l'elezione nella stessa maniera. Incaricato da essa, il cappuccino Doroteo della SS. Trinità confermò il patriarca Cirillo Tanas in occasione di un sinodo tenuto il 25 aprile 1730 nel monastero del SS. Salvatore vicino a Sidone. Egli insediò Cirillo come « legitimus Graecorum patriarcha Antiochenus » attribuendogli « omnia iura patriarchatus in totam hanc dioecesim Antiochenam » (2). Molto chiaramente la maniera di vedere della S. Sede si manifesta nell'allocuzione di Benedetto XIV tenuta nel concistoro del 3 febbraio 1744, che concesse — finalmente — a

(1) MANSI 46, col. 165, lettera del Custode Doroteo indirizzata alla Propaganda in data del 29 aprile 1725.

(2) MANSI 46, col. 189.

Cirillo il pallio. Il papa, in tale occasione, così si esprime del rivale di Cirillo, Silvestro: « sedem patriarchalem invasit ». L'unico legittimo patriarca è quindi Cirillo. Nei melchiti cattolici, che sono *veramente* ortodossi « venerabiles Antiochenae Ecclesiae reliquiae iampridem consepultae reviviscunt » (1). Il patriarcato scismatico dunque era giuridicamente morto. Ma nondimento si poteva ancora risuscitare. Quindi, malgrado tutto, almeno in radice qualche cosa era rimasto, che poteva poi nel patriarcato melchita cattolico pienamente tornare alla vita e così sussistere.

Nella sua lettera indirizzata a Cirillo in data del 29 febbraio 1744 il papa designa il patriarca cattolico come il pastore legittimo del patriarcato Antiocheno, che purtroppo era stato per lungo tempo nelle mani degli scismatici: « Dum nobiscum animo reputamus illustrem Antiochenam Graecorum ecclesiam iamdiu a Romana sede funesto schismate divulsam et a patriarchis ea labe infectis gubernatam, nunc tandem fraternitati tuae commissam, in legitimi pastoris tutela esse ». Il papa si rallegra che è ormai possibile riportare nuovamente il nome del patriarca antiocheno nei dittici della Chiesa Romana (2).

Da quanto sopra esposto, appare chiaro che il patriarcato melchita cattolico deve essere considerato come la genuina continuazione del patriarcato scismatico preesistente e che non è affatto una creazione nuova. L'illegittimità del patriarcato scismatico viene sottolineata nei documenti pontifici nella maniera di contare i patriarchi dello stesso nome. Il pastore legittimo eletto nel 1724 viene chiamato Cirillo III e non Cirillo VI. I portatori di questo nome durante lo scisma vengono trascurati (3).

Ma pur tralasciando semplicemente la parentesi dell'epoca dello scisma, rimane certo che il patriarcato melchita-cattolico non è una creazione nuova, ma la continuazione del patriarcato cattolico già esistente prima dello scisma.

Il patriarcato armeno cattolico di Sis in Cilicia che fu confermato nel 1742 dalla S. Sede, si presenta anch'esso, nei documenti pontifici, come continuazione dell'antico cattolicato, del quale S.

(1) *L. c.* col. 340.
(2) *L. c.* col. 341.
(3) De Martinis, Pars I, vol. IV p. 50. 51; Mansi 46, col. 281. 341. 461. 468. 485. 495. 497. 503. 505. 507. 516: qui i vescovi melchiti stessi parlano di « Cirillo III »: 527. 528. 530. 545. 617 ecc.

Gregorio l'Illuminatore, pose le fondamenta all'inizio del IV secolo. L'archivio della Propaganda riferisce sull'elezione del primo patriarca Abramo Ardzivian, che ebbe luogo ad Aleppo il 26 novembre 1740 [1].

La parte cattolica, già assai numerosa della comunità non sopportava più che le chiese cattoliche fossero nelle mani di vescovi eretici. Volendo ristabilire l'unione della nazione armena conclusa a Firenze, elessero un patriarca cattolico [2]. Nel momento dell'elezione la sede di Sis era, è vero, occupata da un non-cattolico di nome Michele (1737-1758), ma l'intenzione di eleggere un patriarca cattolico esisteva già — secondo il Tournebize — al tempo della vacanza della sede nel 1737, soltanto che non potè essere realizzata a causa del pericolo di persecuzione. Abramo che come patriarca si chiamò Pietro, si recò a Roma e fu confermato nel concistoro del 26 novembre 1742. Il Pontefice Benedetto XIV nella sua allocuzione mette esplicitamente il patriarcato unito in relazione con l'originario cattolicato. S. Gregorio l'Illuminatore — così il Papa — andò a Roma ed ottenne dal Pontefice S. Silvestro la dignità patriarcale. Ciò — è vero — non è che una pia leggenda, ma quel che qui c'importa è il modo di vedere del papa Benedetto XIV, che inoltre insiste sul fatto che già nel medio evo non pochi papi conferirono il pallio a patriarchi armeni tornati all'unità con Roma. Benedetto XVI volendo continuare questa tradizione dichiara: « Nos itaque tam praeclaris praedecessorum nostrorum exemplis innixi, factae nobis eiusdem pallii petitioni libenti animo annuimus » [3]. In una lettera indirizzata ad Abramo, l'eletto patriarca, nella data del concistoro il papa formalmente lo conferma, affermando che la sede patriarcale di Cilicia fosse stata vacante; il che non corrisponde ai fatti per il tempo dell'elezione, ma solo per il tempo nel quale l'elezione fu già decisa. Abramo — così dice il papa — è stato eletto patriarca secondo l'antica consuetudine dai vescovi e dal clero della nazione armena. Il Pontefice quindi considera gli elettori come rappresentanti dell'intera nazione armena, e l'eletto quale eletto per tutta la nazione. Egli vuol dare alla « Ecclesia Patriarchalis Ciliciae nationis praedictae »

(1) Su Abramo Ardzivian v. l'articolo di F. Tournebize, *Abraham II (Pierre I) Ardzivian Antabsi*, in *Dict. d'Hist. et de Géogr. eccl.* I col. 183 ss.

(2) De Martinis, Pars I, vol. III p. 83, nota 1.

(3) *L. c.* p. 84 nota.

un nuovo Capo. Perciò insedia l'arcivescovo Abramo come patriarca di questa Chiesa e di questa nazione [1]. Risulta quindi chiaro che non si tratta qui dell'erezione di un nuovo patriarcato ma del tentativo di fare cattolico nella sua totalità il patriarcato esistente, dandogli un patriarca unito con la S. Sede. Anche in questo caso il tentativo di unione totale fallì.

Le cose si presentano più difficili quanto alla creazione della *gerarchia copto-cattolica*. Tutti i tentativi di una unione totale fatti nei secoli XVI e XVII fallirono. Nella prima parte del XVIII secolo si riuscì soltanto a formare un piccolo gruppo di Copti cattolici. Erigere per essi un patriarcato che avrebbe dovuto presentarsi come la continuazione dell'esistente, doveva sembrare fuori posto. Così, infatti, la dignità di Vicario Apostolico per i Copti creata nel 1741 e conferita nel 1744 al sacerdote copto Giusto Maraġi, appare come una nuova fondazione fatta dalla S. Sede. Giusto viene insediato, in nome della Propaganda per mezzo del Prefetto Apostolico latino d'Egitto, come Vicario Generale « in universa Aegypto pro natione Coptorum ad beneplacitum eiusdem Congregationis » [2].

Della fondazione di un patriarcato Copto si parlò la prima volta al tempo di Leone XII. Ingannato da false informazioni il Pontefice credeva possibile ed opportuna una tale fondazione. Anche allora il numero dei copti cattolici era così insignificante da non potersi parlare ragionevolmente di una trasformazione del patriarcato dissidente in un patriarcato unito con Roma. La Curia Romana di quel tempo si pose esplicitamente il problema, che cosa fosse proprio giuridicamente un patriarcato separato. Si arrivò ad una soluzione radicale: un tale patriarcato giuridicamente è inesistente. Rimaneva però qualche dubbio, poichè il patriarcato, benchè inesistente, viene nondimento « ad cautelam » soppresso. Il patriarcato copto cattolico, al quale vengono sottomessi *tutti* i Copti d'Egitto viene presentato come continuazione del patriarcato di Alessandria, tale quale era esistito prima dello scisma. Dunque anche qui il patriarcato unito non è una creazione nuova.

I Cardinali della Propaganda che il papa consultò « censuerunt pro patriarchatu Copto, qui cum tamdiu ab haereticis occu-

(1) *L. c.* p. 83-85.

(2) A. Colombo, *Le origini della gerarchia della Chiesa Copta cattolica nel secolo XVIII*, Roma 1953 (*Or. Chr. Analecta* 140) p. 193.

patus fuerit, et non iure sed facto tantum existere videtur, novum ... statuendum esse auctoritate nostra apostolica, sive restituendum iustum legitimumque Coptum patriarchatum, cui omnes parere debeant, qui aut vicario apostolico Coptorum, aut illis subiiciebantur, qui se quamvis perperam Coptorum Patriarchas Alexandrinos dicebant » (1). Il papa fonda quindi il patriarcato cattolico con queste parole: « Sublato, quatenus opus sit, Copto patriarchatu Alexandrino, qui de facto tantum exstabat, patriarchatum Coptum Alexandrinum catholicum statuimus vel restituimus, cui omnes, qui in Aegypto sunt, Copti subici debeant » (2).

Di fatto si arrivò all'erezione del patriarcato Copto cattolico soltanto sotto Leone XIII nell'anno 1895. Anche in questo tempo si deve constatare la stessa o ancora una maggiore incertezza nella soluzione della questione: che cosa fosse propriamente questo patriarcato. Nel documento di fondazione, cioè nella lettera apostolica « Christi Domini » del 26 novembre 1895 il papa dichiara: « Nos .... Patriarchatum Alexandrinum Catholicum restituimus et pro Coptis constituimus » (3). Il Patriarcato per i Copti quindi è qualche cosa di nuovo che viene creato adesso. Il retroscena della formula di fondazione alquanto enigmatica, diviene chiaro attraverso le discussioni della Commissione Cardinalizia per promuovere la riunione delle Chiese dissidenti. Il Cardinal Prefetto della Propaganda l'Em.mo Ledochowski nella seduta del 13 ottobre 1895 fece valere l'idea che non si trattasse di ristabilire l'antico Patriarcato Alessandrino poichè il futuro patriarca non potrebbe esercitare giurisdizione su tutti i fedeli del territorio di quel patriarcato, ma solo sui Copti (4). In una seduta posteriore, cioè in quella del 17 novembre 1895, lo stesso Cardinale propose di cancellare nello schema proposto la parola « restituimus » e di dire invece soltanto « constituimus ». Il papa stesso però replicò d'intendere di rialzare i patriarcati e di voler perciò mantenere la parola « restituimus »; ma essendo l'attuale patriarcato soltanto

(1) De Martinis, Pars I, vol. IV, p. 650/51.

(2) *L. c.* p. 651.

(3) *Leonis XIII Pontificis Maximi Acta*, vol. XV, p. 407.

(4) Verbali delle conferenze Patriarcali sullo stato delle chiese orientali e delle adunanze della Commissione Cardinalizia per promuovere la riunione delle chiese dissidenti, tenute alla presenza del S. P. Leone XIII (1894-1902) *Pro Manuscripto*, Vaticano 1945 (Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale) p. 186.

una frazione dell'antico, ed i Copti cattolici non avendo mai avuto una gerarchia cattolica, si potrebbe ben aggiungere « et pro Coptis constituimus » (1). Il papa osserva qui molto giustamente che il patriarcato propriamente copto, cioè quello monofisitico non era mai stato cattolico, poichè fu creato per opposizione al Concilio di Calcedonia. Quindi il patriarcato Copto cattolico viene creato adesso per la prima volta, mentre il patriarcato Alessandrino, generalmente parlando, viene ristabilito.

Patriarcati maggiori e minori?

Da quanto abbiamo finora esposto risulta come bisogna giudicare dal punto di vista storico l'opinione di alcuni canonisti occidentali, che cioè i patriarcati uniti oggi esistenti non potrebbero venir considerati come la continuazione degli antichi patriarcati maggiori, ma che sarebbero piuttosto delle creazioni nuove, patriarcati minori, patriarcati per modo di dire soltanto, con i diritti solo di metropolie (2). Questa affermazione ha qualche fondamento storico soltanto nei riguardi del patriarcato Copto cattolico. Per il resto la S. Sede stessa generalmente non distingueva tra patriarcati maggiori e minori e considerava i patriarcati uniti non come un qualcosa di nuovo, bensì come la continuazione degli antichi patriarcati. Attribuire ai patriarcati non bizantini una minore dignità che a quelli bizantini, come lo vuole il chiarissimo C. Korolevskij (3), ci sembra pure storicamente poco fondato. È vero che questi patriarcati detti « minori » non vengono riconosciuti nei primi concili ecumenici e quindi nell'ordine di precedenza seguono quelli dell'Impero. Ma fuori dei limiti dell'Impero la formazione dei patriarcati si fece essenzialmente secondo le stesse leggi che dentro i confini e parallelamente all'origine dei patriarcati imperiali. Così ebbero origine il cattolicato di Persia (più tardi nestoriano) e quello di Armenia, che entrambi di fatto non sono sorti per il distacco da un patriarcato dell'Impero, forse da quello di Antio-

(1) *L. c.* p. 200.

(2) V. Fr. X. Wernz S. I., *Ius Decretalium,* Tom. II, Roma 1899, p. 837, 847, cf. C. Korolevskij, *Studio di diritto comparato su l'odierna legislazione « De Patriarchis ».* Terza Parte dello studio *De Patriarchis,* Vaticano 1936 (« Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, Codificazione Canonica Orientale », Prot. n. 88/31 *Pro Manuscripto*) p. 12 ss.

(3) Korolevskij, *Studio* ecc., p. xxxiv ss.

chia, e che non debbono la loro autonomia all'accettazione di una eresia (nestorianismo o monofisismo). La chiesa di Persia e quella Armena si devono considerare ugualmente originali come i patriarcati dell'Impero. La Chiesa di Persia esisteva infatti come autonoma già in un tempo quando il patriarcato di Antiochia era ancora in via di formazione. La Chiesa armena si staccò sì dalla sua Chiesa madre, quella cioè di Cesarea di Cappadocia: la quale città però non spettava nè al patriarcato di Antiochia nè — in quel tempo — a quello di Costantinopoli. È vero che il patriarcato giacobita e quello copto nacquero da una ribellione contro il legittimo patriarcato di Antiochia e rispettivamente di Alessandria, che però nel V secolo non erano ancora bizantini nel loro rito e nella loro disciplina. La S. Sede generalmente non faceva caso di questa origine illegittima (eccetto il caso del patriarcato Copto fondato da Leone XIII). Roma considerava p. e. il patriarca copto Gabriele (metà secolo XVI) dopo il ristabilimento della « communio » con la S. Sede come detenente legittimamente la sede patriarcale di S. Marco (1). Similmente il patriarca giacobita Ignazio David Šah nel 1581, dopo aver prestato obbedienza al papa, viene riconosciuto come patriarca di Antiochia per i Siri (2).

Le origini del patriarcato maronita sono poco chiare. Ad ogni modo la S. Sede dopo lo stabilimento di esplicite relazioni con Roma non ebbe difficoltà a riconoscere il Capo spirituale dei Maroniti come patriarca nel senso pieno della parola e di concedergli pure il titolo di Antiochia per i Maroniti. Sul territorio dei patriarcati di Antiochia e di Alessandria si sono venuti formando nel ecorso dei secoli diversi patriarcati per le varie nazioni, tutti collo stesso titolo. Ogni titolare è *per la sua nazione* e soltanto per essa il successore degli antichi patriarchi rispettivamente di Antiochia e di Alessandria. Ciò vale anche per il patriarca melchita, il quale certamente non pretende di aver giurisdizione sui Siri o sui Maroniti. La distinzione tra patriarchi maggiori e minori quindi non ci sembra fondata.

(1) BELTRAMI, *La Chiesa Caldea* ecc. p. 182.
(2) LEVI DELLA VIDA, *Documenti* ecc. (Studi e Testi 143) p. 101.

La S. Sede promette agli orientali di conservare i privilegi ed i diritti dei patriarchi.

Da quanto abbiamo detto finora si potrebbe trarre logicamente la conseguenza che la S. Sede, ristabilendo i patriarcati volesse pure ristabilire i loro antichi privilegi e diritti, insomma la loro posizione prima dello scisma. In fatti la S. Sede ripetutamente ha dato delle assicurazioni che si potrebbero interpretare in questo senso. Si dovrà precisare in seguito (p. 344 ss) come la S. Sede concepiva i diritti e privilegi i patriarcali, dei quali si parla spesso nei documenti pontifici. Certamente il riconoscere l'esistenza di privilegi ai patriarchi in sè stesso non è contrario al primato Romano. Già il concilio secondo di Lione (1274) giustamente sottolinea che Roma può concedere alle altre Chiese una parte della sua « sollecitudo » onorandole con diversi privilegi (Denzinger n. 466). Così ci pare già insinuato che non si tratta di privilegi puramente onorifici. Poi il concilio di Firenze (1439) confermò solennemente i privilegi e i diritti dei patriarchi di Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme con le celebri parole: « salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus eorum ». Questa conferma dei privilegi vale anche per il patriarca copto e per quello armeno, poichè fu inserita pure nella Bolla di unione dei Copti ed in quella degli armeni [1]. Anche le assicurazioni date più tardi dalla S. Sede non s'indirizzano soltanto a patriarchi bizantini, ma ugualmente a copti, nuova prova di quanto sia poco fondata storicamente la distinzione tra patriarchi maggiori e minori.

Abbiamo già riportato in un articolo precedente un'ampia documentazione sulle garanzie date dalla S. Sede in materia di privilegi e diritti dei patriarchi orientali [2].

Come gli Orientali intesero le promesse della S. Sede.

Gli orientali intesero queste assicurazioni della S. Sede nel loro senso letterale, cioè come promessa di riconoscere loro una

[1] G. Hofmann, *Epistolae Pontif. ad Conc. Florentinum spectantes*, vol. I, Pars III, n. 258, p. 54; Pars II, n. 224, p. 133 (*Concilium Florentinum Documenta et Scriptores*, Series A, Roma 1940 ss), il testo del decreto di unione v. J. Gill, *The Council of Florence*, Cambridge 1959, p. 415.

[2] Vedi questa rivista XXVII (1961) 73-75.

autonomia reale, come quella che era esistita prima dello scisma. È vero che in alcuni documenti pontifici che trattano dei privilegi, così nella « Demandatam » di Benedetto XIV (24-12-1743) e nel Motu Proprio « Auspicia Rerum » di Leone XIII (19-3-1896) [1] i Pontefici danno pure non pochi precetti agli orientali cattolici. Si potrebbe quindi dire che questi avrebbero dunque potuto capire che sotto la voce di « privilegi » non era intesa quella autonomia, che avevano avuto nel primo millennio. Ma vi erano pure quelle promesse fatte *ai separati* per guadagnarli per l'unione, dove non appariva nessuna restrizione. Si deve quindi aver comprensione per la maniera di vedere degli orientali. La S. Sede cercava di far concordare i « privilegi e diritti dei patriarchi » con la pienezza di poteri del Capo della Chiesa universale, della quale, dopo lo scisma, era ancora più di prima consapevole. Già nel concilio di Firenze questa pienezza dei poteri del papa era stata chiaramente definita e perciò la S. Sede non poteva concepire dei privilegi e diritti dei patriarchi se non in piena armonia con i poteri del Capo della Chiesa. Per gli orientali però quali tenaci difensori dell'antica tradizione i privilegi e diritti avevano un significato più ampio, e così si poteva arrivare facilmente a malintesi ed equivoci. Tutti i conflitti tra la S. Sede e gli Orientali uniti hanno in ciò, così ci sembra, la loro radice più profonda. Una netta dichiarazione atta a togliere questo equivoco, che ha avuto delle conseguenze tanto funeste, sarebbe sommamente desiderabile.

Diamo ora alcuni esempi per illustrare quale fosse la concezione degli orientali sui privilegi loro garantiti dalla S. Sede. Il patriarca melchita Cirillo Tanas si lamenta in una lettera indirizzata ai Cardinali della Propaganda in data del 1 marzo 1745 sull'ingerenza di Roma nelle questioni dei riti e degli usi quanto al digiuno, ingerenza che egli considera come un oltraggio alla sua dignità patriarcale. Egli di fronte a questo si riferisce ad una lettera che il papa Leone IX scrisse al patriarca di Antiochia: « Tertiam a Romana Ecclesia dignitatem te defendere summopere monemus ». Inoltre Cirillo cita una lettera che Pasquale II scrisse al patriarca di Antiochia: « Nec ullo modo volumus honorem vestrae dignitatis imminui, quin Antiocheni patriarchatus praelatio sicuti praeteritis temporibus conservata est, ita etiam in futurum integra,

(1) De Martinis, Pars I, vol. III p. 124 ss; *Acta S. Sedis* 28 (1895/96) 585 ss.

praestante Domino, conservetur » (1). Già prima di Cirillo, suo zio Eutimio, arcivescovo di Tiro e Sidone, scrivendo a Roma, aveva rivendicato per il patriarca di Antiochia il diritto di cambiare i riti (2). Prima dello scisma i patriarchi esercitavano, senza dubbio, un tale diritto. L'assicurazione dei papi di voler conservare la dignità del patriarca Antiocheno viene intesa dai melchiti come garanzia della conservazione di questo diritto.

Una parte dei vescovi melchiti nel 1760 non riconobbe la nomina fàtta dalla S. Sede del successore di Cirillo Tanas. Una tale nomina — così i vescovi — sarebbe contraria ai privilegi garantiti dalla stessa S. Sede alle chiese orientali (3).

Il sinodo melchita del luglio/agosto 1761 promise obbedienza ai decreti del papa anche in materia di disciplina « ancorchè non fossero conformi alle nostre particolari consuetudini ». Immediatamente dopo il sinodo però i vescovi ritirarono questa aggiunta dando come ragione che essa sarebbe contraria ai decreti di Roma « i quali protestano che la Sede Apostolica lascia intatti i loro diritti » (4). I vescovi quindi rivendicano basandosi sui testi della S. Sede un diritto incondizionato alla conservazione delle antiche abitudini del loro patriarcato. Altrimenti — così continuano i vescovi — gli scismatici potrebbero dire che gli uniti avrebbero tradito la libertà del patriarcato di Antiochia.

Il sinodo melchita di Carcafe (riprovato dalla S. Sede) espone particolareggiatamente i diritti del patriarca, rievocando una lettera di Innocenzo I al patriarca Alessandro di Antiochia, nella quale — secondo il sinodo — il papa pone la sede di Antiochia quasi allo stesso grado con quella di Roma (5). Non è interessante qui esaminare l'autenticità o meno di una tale interpretazione.

(1) MANSI 46, col. 389, cf. *Acta Rom. Pont.* n. 369, p. 770. Quanto alla lettera di Leone IX v. MICHEL, *Humbert und Kerullarios*, p. 424. La lettera citata di Pasquale II è indirizzata al Patriarca latino di Antiochia, Bernardo, in data del 18-3-1113, v. MANSI XX col. 1010. Non c'importa qui, se le lettere citate contengono realmente quel che il patriarca pretende, ma solo il fatto che egli è convinto che la S. Sede ha promesso agli orientali la salvaguardia dei loro privilegi.

(2) MANSI 46, col. 28, n. 13.

(3) V. E. CHARON, *L'Eglise Grecque Melchite Catholique*, in *Echos d'Orient* V (1901-1902) 87.

(4) MANSI 46, col. 511.

(5) *L. c.* 477 ss, Cf. *Acta Rom. Pontif.*, n. 36, p. 103.

Vogliamo soltanto constatare che i Melchiti erano persuasi di avere il diritto ad una larghissima autonomia a causa delle promesse dei papi. Il patriarca Gregorio Youssef nel suo celebre discorso nel concilio Vaticano deriva dalla formula del concilio di Firenze: « Salvis videlicet privilegiis... », garantita dai Pontefici, il diritto dell'Oriente alla sua autonomia: « Haec clausola est et fuit semper sicut fundanentum, quo summi pontifices innixi de revocandis schismaticis ad unitatem pertractarunt, et cuius veritate una pars ecclesiae graecae in communione cum ecclesia Romana perdurat ». Egli vide in questa clausola per gli orientali « unicum tutamen suae immunitatis » (1).

Anche altri orientali ragionano nella stessa maniera. Il patriarca caldeo Giuseppe Audo, p. es. in una lettera indirizzata al Cardinal Prefetto della Propaganda il 20 febbraio 1875 si richiama esplicitamente alle solenni promesse della S. Sede di rispettare i privilegi e le tradizioni delle nazioni orientali. Il patriarca dichiara di aver in mano i documenti relativi, cioè i decreti e le bolle pontificie riguardanti tali promesse. Basandosi su questi privilegi garantiti da Roma egli rivendica p. es. per sè il diritto di nominare i vescovi secondo il suo arbitrio, cosa che sarebbe stata sempre in uso nella sua Chiesa (2).

Presso gli Armeni la lettera apostolica « Reversurus » del luglio 1867 eccitò viva opposizione. Gli opponenti erano d'avviso, che le disposizioni di quella lettera sull'intronizzazione del patriarca soltanto dopo la conferma da parte di Roma e sul modo di eleggere i vescovi, fossero contrarie agli usi e alle leggi della Chiesa armena (3). Supponendo che anche la S. Sede, a causa delle sue promesse fatte agli orientali, fosse tenuta a rispettare queste usanze, i novelli scismatici accusavano quindi la S. Sede di aver oltrepassato i suoi poteri (4).

Come la S. Sede concepisce i privilegi dei patriarchi orientali.

Le lagnanze degli orientali per ciò che loro sembrava un mancato rispetto per i loro privilegi possono dare l'impressione che le autorità Romane in questa faccenda abbiano agito con

(1) Mansi 52, col. 134, 135.
(2) De Martinis, Pars I, vol. VI,2 p. 276 nota 1.
(3) *L. c.* p. 178, cf. 169, nota 3 e 176.
(4) *L. c.*, p. 173.

poca sincerità. Per essere imparziali dobbiamo però ben considerare cosa intendesse realmente la S. Sede con quella frase « privilegi e diritti dei patriarchi ». Già al tempo del concilio di Firenze si deve constatare una notevole discrepanza tra la concezione dei latini e degli orientali su tale punto. Gli orientali vedevano nella clausola « salvis privilegiis etc. » la garanzia per la loro autonomia tale quale era stata prima dello scisma. Soltanto perciò essi si erano trovati pronti ad accettare il primato. La concezione dei latini la troviamo espressa nel commento sul decreto di unione scritto dal Cardinale Giovanni de Torquemada O. P. Egli enumera quattro privilegi dei patriarchi: 1. Essi possono conferire il pallio ai metropoliti da loro dipendenti; 2. Essi possono ricevere il giuramento di fedeltà dai loro sudditi; 3. Essi possono far portare la croce dinanzi a loro; 4. Essi costituiscono una istanza d'appello. Quanto ai diritti il Torquemada osserva soltanto vagamente che la S. Sede non intendeva diminuire i diritti che essa aveva conferito (1).

L'idea di una autonomia quasi completa non rientrava nel modo di vedere del Torquemada e, con lui, dei latini in generale. Che anche il papa Eugenio IV stesso non lo pensasse, risulta da una sua lettera al Nunzio Cristoforo, scritta da Firenze il 25 agosto 1440, nella quale il Pontefice gli dà istruzioni sull'applicazione del decreto di unione. Mentre il papa si dichiara pronto ad aver cura di aumentare le scarse entrate dei chierici di S. Sofia a Costantinopoli, esige però che essi siano ammoniti di partecipare regolarmente all'Ufficio Divino (2). Il papa trovava quindi del tutto normale dare degli ordini per i chierici di Costantinopoli come per quelli di qualsiasi città dell'Occidente. Se difatti non si immischiò negli affari interni della Chiesa di Costantinopoli, ciò avvenne, semplicemente, perchè non lo poteva, ma no già perchè lo considerasse contrario ai privilegi garantiti ai patriarchi orientali.

L'idea di una autentica autonomia dei patriarcati come la concepivano gli orientali, di una autonomia per giunta che avreb-

(1) E. Candal, *Ioannes de Torquemada O. P. Apparatus super decretum Florentinum Unionis Graecorum* (*Concilium Flor. Doc. et Scriptores*) Roma 1942, p. 114. I privilegi enumerati dal Torquemada sono gli stessi che il Lateranense IV aveva conferito ai patriarchi, v. Mansi XXII, col. 991. Vedi pure J. Gill S. I., *The Definition of the Primacy of the Pope in the Council of Florence*, in *The Heythrop Journal* II (1961) 14-29.

(2) Hofmann, *Epistolae* vol. I, Pars III n. 243, p. 21.

be avuto origine senza concessione esplicita della S. Sede, sulla base dei canoni degli antichi concili e del diritto consuetudinario, a Roma non sembrava conciliabile colla concezione della pienezza dei poteri del papa che si fece sempre più strada in Occidente. Il primato del papa, come lo concepiva p. es. Sisto V, sembrava escludere l'autonomia dei patriarchi. Questo Pontefice, fiero e risoluto, infatti così scrive al patriarca copto Gabriele (20-4-1590): « Fraternitas tua intelliget Romanam Ecclesiam de omnibus iudicare et a nemine iudicari, ac utriusque gladii potestatem habere, et caeteris iudicandi potestatem impertiri ». La vera dignità dei patriarchi orientali — così secondo il papa — consiste nella sottomissione al Romano Pontefice. Nel caso che il patriarca copto accetti l'unione, allora sarà vero per lui: « Dignitatem, quae Romanae Ecclesiae se subiciendo non deprimitur sed extollitur, augebis » (1).

Quel che erano i patriarchi agli occhi di Roma, già s'intravede dal testo di Sisto V, ora citato. La stessa concezione viene formulata, più tardi, esplicitamente e con piena chiarezza da Pio IX. Essa però è alla base della maniera pratica di agire della S. Sede, già da secoli prima di questo papa. Tale concezione è la seguente: Il potere patriarcale, come ogni potere di giurisdizione proviene dalla S. Sede. I patriarchi devono venir confermati da Roma; questa conferma equivale ad un insediamento nell'ufficio di patriarca. Ai patriarchi spettano solo quei privilegi che Roma loro concede per sua libera magnanimità. Quindi non si tratta di una istituzione fondata talmente sulla tradizione che, invero, anche la S. Sede sarebbe tenuta a rispettare. Pio IX formulò la sua concezione dei patriarcati nelle sue lettere al recalcitrante patriarca Caldeo Giuseppe Audo: in data del 16 novembre 1872 il Pontefice scrive: « Et revera ab eo (S. Pietro) eiusve successoribus maiores sedes (patriarchales) habuere quidquid rite obtinent honoris et potestatis » (2). È difficile fornire la prova storica di tale affermazione, se essa si capisce nel senso ovvio, cioè che i privilegi dei patriarchi antichi siano basati su concessioni *esplicite* della S. Sede. Si può postulare per motivi dogmatici una concessione *tacita* di tali privilegi. In un'altra lettera allo stesso patriarca (del 16. 9. 1875) il Pontefice gli obietta di avere una concezione dei diritti patriar-

(1) V. Buri S. I., *L'unione della Chiesa Copta con Roma sotto Clemente VIII*, in *Orientalia Christiana* XXIII, 2, Roma 1931, p. 152-153.

(2) De Martinis, Pars I, vol. VI, 2, p. 310.

cali che non è più cattolica: « Primatum vero iurisdictionis admittere iure divino constitutum, eique patriarchalia uti ais iura, ecclesiastica ordinatione instituta, opponere, queis Romanus Pontifex pro temporum, locorum causarumque ratione derogare nequeat, catholicum certo non est, et catholico Episcopo indigna prorsus est qualibet iurium seu privilegiorum suorum reservatio, qua intendat eadem ipsa supremae plenae ac legitimae B. Petri eiusque successorum ordinationi et potestati subducere » (1).

Di fronte alla pienezza di poteri del papa è quindi inutile evocare i privilegi patriarcali. Il Pontefice rimase molto male, quando il patriarca Giuseppe Audo accettò la definizione del primato fatta dal Vaticano solo con la riserva, che i privilegi patriarcali fossero salvaguardati (2).

Non meno chiaramente Pio IX esprime la sua concezione sui patriarcati nella lettera apostolica « Reversurus » indirizzata agli Armeni (12. 7. 1867): « Huic factum est, ut Patriarchis ipsis vix electis nil magis cordi fuerit, quam confirmationis litteras ab hoc B. Petri Sede obtinere, per quam sciebant, largiente Domino, omnium solidari dignitatem sacerdotum et ab eodem ipsam patriarchalem auctoritatem promanare » (3). La concezione formulata con tutta

(1) *L. c.*, p. 280 § 8.

(2) *L. c.*, p. 280 § 9. Anche il Patriarca melchita Gregorio Youssef accettò la decisione del Vaticanum sul primato solo colla riserva di Firenze « salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus eorum », vedi C. KOROLEVSKIJ, *Antioche*, in *Dict. d'Hist. et de Géogr. eccl.*, III c. 662.

(3) *L. c.*, p. 454 § 2. Sul significato della « conferma » dei patriarchi Orientali nel primo millennio abbiamo trattato sopra p. 319 ss. La stessa S. Sede talvolta in questa faccenda si esprime in una maniera più cauta. In una istruzione della Propaganda per il Vicario Patriarcale latino a Costantinopoli del 4-9-1638 la S. Sede esprime il desiderio, che il patriarca Cirillo Lucaris, che si riteneva favorevole all'unione, si « disponesse a rimettere in piedi l'antico costume delli quatro Patriarchi d'Oriente che per mostrarsi veri cattolici solevano ... dar conto delle loro promotioni alli Pontifici Romani pro tempore et insieme mandarli la Professione della Fede Cattolica... ». HOFMANN, *Griechische Patriarchen* ecc. *Patriarch Kyrillos Kontaris*, in *Orientalia Chr.* XX, 1, Roma 1930 p. 26. — Nella seduta della Propaganda del 28-1-1636 che deliberava sul titolo del Patriarca Maronita si constatò che negli antichi tempi « solum in more positum erat, ut (Patriarchae orientales) litteras communicatorias cum professione fidei ad Romanos Pontifices mitterent ». DE MARTINIS, Pars II, p. 74. Nel contesto si afferma che i patriarchi maggiori « antiquitus consueverunt a Sede Apostolica pallium petere ». C. Korolevskij mostra chia-

chiarezza possibile da Pio IX difatti, come già abbiamo osservato, era da tempo alla base del modo di agire della S. Sede, quando si trattava della conferma di patriarchi uniti. La conferma viene considerata come insediamento nell'ufficio. Il patriarca non diventa realmente tale per l'elezione, che del resto nei documenti pontifici viene comunemente chiamata « electio seu *postulatio* », ma lo diviene solo con la conferma o l'insediamento da parte della S. Sede. Prima di tale conferma egli viene chiamato « electus seu postulatus patriarcha ». Nelle bolle di conferma si dice regolarmente: « praeficimus te in patriarcham » o qualcosa di simile ([1]). Al patriarca così insediato Roma conferisce secondo il suo giudizio i privilegi che le sembrano convenienti ([2]). Non vogliamo qui descrivere questi privilegi particolareggiatamente. Quello che c'importa è di mettere in rilievo la concezione di Roma dei privilegi patriarcali. Non si tratta di un riconoscimento di una posizione eccezionale dei patriarchi, sanzionata da una secolare tradizione ed anche da canoni degli antichi concili, che anche Roma, per rispetto verso la tradizione, si sente obbligata ad ammettere, ma di privilegi concessi per pura benevolenza.

---

ramente che nel primo millennio una tale consuetudine non esisteva (*Studio di diritto comparato* ecc., p. 162 ss.). I papi in quel tempo non davano il pallio ai patriarchi orientali. Nell'istruzione che la S. Sede diede ai gesuiti che al tempo di Gregorio XIII furono mandati presso i Maroniti, essi ricevono ordine di spiegare ai Maroniti che non conveniva che il loro patriarca rimanesse senza la conferma di Roma. RABBATH, *Documents* ecc., I, p. 142, n. 15, cf. 143, n. 16. Quindi in quel tempo non andava ancora da sè, che il patriarca maronita ricevesse la conferma di Roma.

([1]) Vedi W. DE VRIES, *Die Haltung des Hl. Stuhles* ecc., in *Ztschr. f. k. Th.* 80 (1958) 400 ss., dove si dà una abbondante documentazione al riguardo.

([2]) Così si concessero dei privilegi al primo patriarca caldeo Giovanni Sulaqa (GIAMIL, *l. c.*, p. 25/26), al suo successore 'Abdišo' (*l. c.*, p. 59/60), al patriarca caldeo Simone Denḥa (nell'anno 1581 v. BELTRAMI, *La Chiesa Caldea*, p. 217), al primo vescovo copto cattolico Atanasio (1741 v. COLOMBO, *l. c.*, p. 174/75), al primo patriarca armeno cattolico Abramo Pietro (1743 DE MARTINIS, Pars I, vol. VII p. 158/159). Il primo patriarca melchita nell'atto della conferma viene autorizzato « omnes exercere actus huic dignitati consonos atque debitos, *qui tamen permissi sint a s. sede apostolica* ». MANSI 46, coll. 189 n. 5. Cirillo ricevette dalla S. Sede delle facoltà molto ristrette per dispensare dal digiuno. DE MARTINIS, Pars I, vol. III, p. 126, § 7 (« Demandatam »).

Si vede che tale concezione è ben diversa da quella che di fatto era dominante nel primo millennio (v. sopra p. 320, 321). Bisogna ammettere che vi è uno sviluppo, la cui legittimità non vogliamo mettere in dubbio. Che alle autorità Romane non venisse in mente di lasciar governare a un patriarca — finora scismatico —, il suo patriarcato in maniera autonoma dopo la prestazione dell'obbedienza come prima dello scisma, risulta chiaramente p. es. dall'istruzione del S. Ufficio per Cirillo V, patriarca d'Antiochia, data nel 1718. Si tratta tra l'altro di dispense da impedimenti matrimoniali. Il S. Ufficio constata che la facoltà di dispensare, in sè non conviene a nessuno vescovo e a nessun patriarca, ma esclusivamente alla S. Sede, che può delegarla a chi ritiene opportuno. Poi si continua: « E monsignor patriarca può sperare, che col merito, che sempre si crede, che acquisterà maggiore con la Santa Sede, sia per conseguire anco esso una tal facoltà nelle forme convenevoli che ad altri si suole concedere » (1).

La pienezza dei poteri come Roma la concepiva era difficile conciliarla con « i privilegi e diritti dei patriarchi » come erano intesi in Oriente. Per illustrare questa difficoltà, diamo ancora due esempi: Roma intendeva derivare dal primato il diritto di nominare patriarchi e vescovi, cosa che gli orientali consideravano una violazione dei loro privilegi. Abbiamo visto sopra (p. 319) che infatti nel primo millennio tali nomine non si fecero mai. Roma inoltre riservava a sè esclusivamente il diritto di modificare i riti e le usanze orientali. Anche questo difatto significa una innovazione — sia pure legittima — in paragone dell'uso vigente nel primo millennio (vedi sopra p. 323). — Poichè i patriarchi uniti venivano considerati non soltanto confermati, ma pure insediati dalla S. Sede, a Roma si considerava — contrariamente alla concezione orientale — come invalida la dimissione di un patriarca fatta senza il consenso romano, e così anche la designazione del suo successore. Perciò nel 1696 la Propaganda dichiarò invalida la dimissione del patriarca caldeo Giuseppe e l'elezione del suo successore (2). Similmente Clemente XIII annullò nel 1760 la dimissione del patriarca melchita Cirillo Tanas, la designazione di suo nipote Ignazio Giohar come successore e la elezione fatta dai vescovi, dando come ragione che un patriarca confermato

(1) Mansi 46 col. 126.

(2) De Martinis, Pars II, p. 246, n. 484.

dalla S. Sede non può dimettersi senza il previo permesso della medesima. Il papa si appella esplicitamente alla « plenitudo apostolicae potestatis » (1). Nel frattempo Cirillo era morto. Il papa rivendica ora, poichè si litigava sull'elezione del successore, il diritto di nominare il nuovo patriarca: « Electio in eiusmodi circumstantiis ad apostolicam sedem devoluta est, quae propterea secundum sacros canones et antiquissimam consuetudinem patriarchali ecclesiae de persona sibi benevisa debet ex integro providere » (2). Clemente XIII, quindi si appoggia per il diritto di nomina sui sacri canoni senza però indicarli precisamente. Pio VII invece nominando nel 1816 il nuovo arcivescovo melchita di Aleppo si appella semplicemente alla pienezza del potere apostolico, sottolineando però di trattarsi di un'eccezione e che in avvenire si facesse di nuovo l'elezione normalmente dal clero della città (3). Pio IX in una lettera indirizzata al patriarca armeno Pietro IX (6. I. 1873) rivendica per la S. Sede generalmente il diritto di nomina dei patriarchi e dei vescovi anche in Oriente, dove però questo diritto dovrebbe esercitarsi soltanto eccezionalmente. Il Pontefice rievoca il precedente della nomina del patriarca Menas di Costantinopoli da parte del papa Agapito al tempo di Giustiniano e — per gli armeni — all'insediamento — però leggendario — di S. Gregorio Illuminatore da parte del papa S. Silvestro (4).

La S. Sede rivendicava inoltre per sè — come già accennammo — il diritto esclusivo di modificare i riti e le usanze degli orientali. È manifesto che in questa maniera veniva limitato sensibilmente il diritto tradizionale dei patriarchi orientali di governare le loro chiese particolari. Il primo patriarca melchita cattolico Cirillo Tanas, prima della sua conferma, obbligato a prestare solenne giuramento di non cambiare nulla nei riti ed usi della sua Chiesa senza l'esplicita autorizzazione da parte della S. Sede (5). Benedetto XIV nella costituzione « Demandatam » del 24 dicembre 1743 stabilisce esplicitamente — per il rito greco — il principio che neanche al patriarca spetta il diritto di modificare qualsiasi

(1) Mansi 46, col. 495/96.

(2) *L. c.* col. 495.

(3) De Martinis, Pars I, vol. IV, p. 543 § 3 e 4.

(4) De Martinis, Pars I, vol. VI, 2 p. 178. Quanto al patriarca Menas vedi sopra p. 319.

(5) Mansi 46, col. 189, n. 4. Difatto così la S. Sede preservava il rito bizantino dalla latinizzazione.

cosa nei riti e negli usi (1). Se lo stesso Pontefice poi nella medesima costituzione parla ancora della conservazione degli antichi diritti e privilegi dei patriarchi orientali, proprio questo fatto mostra come egli di questi diritti e privilegi avesse una concezione affatto differente da quella degli orientali medesimi (2).

Il papa che nella maniera più solenne e esplicita promise di rispettare i diritti e privilegi dei patriarchi fu certamente Leone XIII e lo fece senza dubbio in piena sincerità. Sarebbe a nostro parere addirittura ingiurioso per il grande Pontefice il voler interpretare le sue parole in un senso minimistico. Egli con tutto il cuore voleva realmente risollevare i patriarcati orientali e fare loro delle concessioni reali e tangibili. È vero che nemmeno Leone XIII concepiva i privilegi nel senso di uno ristabilimento esatto dell'antica autonomia (3). Ma anche al suo tempo, come risulta dai verbali delle sedute della Commissione Cardinalizia per promuovere l'unione, la Curia Romana aveva poca voglia di concedere ai patriarchi orientali una qualsiasi vera autonomia. Il Cardinale Rampolla dichiarò p. es. nella seduta del 7 aprile 1895 che la promessa fatta nell'Enciclica « Praeclara » riguarderebbe solo i patriarchi « maggiori » e non potrebbe applicarsi a quelli « minori », « ben sapendosi che questi privilegi diminuiscono l'influenza e le prerogative della S. Sede » (4). L'unico patriarca « maggiore » secondo la concezione dei canonisti di allora era quello melchita. Così, quindi, si svuotava del suo significato la solenne promessa del papa. Il Cardinale Ledochowski, Prefetto della Propaganda rilevava nella seduta del 5 maggio 1895 che oggidì non vi fossero più patriarcati nel senso antico, poichè la giurisdizione di tutti i patriarchi è ristretta ai fedeli del proprio rito (5). Il Carmelitano Dionisio d. S. Teresa che fu incaricato dal papa di comporre un Pro-Memoria sulla questione dei privilegi, propose la tesi che gli antichi privilegi dei patriarchi fossero tutti estinti a causa dello scisma, e un ripristinamento di essi sarebbe pericoloso, perchè

(1) De Martinis, Pars I, Vol. III p. 125 § 3 v. anche la costituzione *Allatae sunt*, del 26 luglio 1755 in *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, vol. I, Roma 1907, p. 244.

(2) De Martinis, Pars I, vol. III p. 130 § 26.

(3) Vedi per la mente di Leone XIII il documentatissimo libro di R. F. Esposito, *Leone XIII e l'Oriente cristiano*, Roma 1960.

(4) *Verbali delle conferenze patriarcali* ecc., p. 108.

(5) *L. c.*, p. 121.

renderebbe gli orientali propensi allo scisma. Questi argomenti, non mancarono sembra, di fare impressione anche sullo stesso papa (1).

La effettiva stretta dipendenza dei partiarcati uniti dalla S. Sede.

Essendo tali i principi che guidarono l'azione della S. Sede, non fa meraviglia se i patriarcati orientali, appena ristabilita l'unione con Roma, perdessero effettivamente in larga misura la loro tradizionale autonomia. Bisogna però notare che gli orientali stessi inviando spesso numerose interpellanze a Roma diedero alla S. Sede occasione di intervenire. Ciò vale p. es. già dal primo patriarca siro-cattolico Andrea Akidjan — educato a Roma —, che mandò interi questionari a Roma, ed essendo ancora arcivescovo di Aleppo non osava nemmeno ordinare sacerdoti senza l'espresso permesso di Roma (2). Mentre a Roma si deliberava per mesi e mesi sulla questione, se Andrea fosse o no legittimamente insediato come arcivescovo siro di Aleppo, per arrivare in fine alla conclusione che il papa, in ogni modo, poteva sanare la cosa — quel che fece —, Andrea aspettava con ansia la conferma romana e si sentiva inceppato nell'esercizio della sua carica. Il S. Uffizio si occupava minutamente delle sue questioni e dava prova, nelle sue decisioni, di vedute assai larghe (3). Anche l'arcivescovo melchita Eutimio Saifi di Tiro e Sidone mandava elenchi di questioni a Roma (4).

In quale misura la S. Sede interveniva dall'inizio negli affari del patriarcato melchita cattolico risulta dagli esempi concreti riferiti in abbondanza nel volume 46 della Collezione del Mansi. Si trattava anzitutto della conservazione dei riti e usi greci. Il patriarca Cirillo seguendo l'esempio dello zio Eutimio Saifi, voleva adattare alcune prescrizioni liturgiche alle necessità pratiche — così la prescrizione di non celebrare che una sola liturgia al giorno

(1) KOROLEVSKIJ, *Studio* ecc., p. XXII.

(2) V. la tesi di VON EUW già citata, vol.. *Documenti* p. 42 ss, 51 ss, 84 ss.

(3) DE MARTINIS, Pars II, p. 112-113; VON EUW, *Tesi, Documenti* p. 42 ss, 74 ss. Su Andrea Akidjan v. anche W. DE VRIES S. I. *Dreihundert Jahre syrisch-katholische Hierarchie*, in *Ostkirchliche Studien* V (1956) 137-157.

(4) MANSI 37, col. 121/122.

sullo stesso altare —, e mitigare i digiuni che sembravano troppo severi. Roma lo costrinse di mantenere in tutto la tradizione, considerando ogni modifica come un ostacolo alla riunione dei dissidenti. La S. Sede differì la concessione del pallio a Cirillo per ben venti anni per assicurarsi prima della piena sottomissione del patriarca (1). Cirillo in una lettera al papa Benedetto XIV dell'anno 1745 si lamenta amaramente delle restrizioni imposte alla sua autorità: « E dove mai, o Padre Santo, ho esercitata l'autorità e giurisdizione, non dico di patriarca maggiore, ma di semplice vescovo? ». Ai missionari latini si danno, a cause delle difficoltà di ricorrere a Roma, le necessarie facoltà, a lui invece niente. Malgrado la sua sottomissione egli viene ancora accusato di disobbedienza: « E pure tutta questa mia così cieca sommissione, così filial dipendenza, non è bastata a chiudere la bocca di quelli che loquuntur iniqua » (2).

Roma in circostanze particolarmente difficili nominava abbastanza spesso patriarchi e vescovi, sottolineando, è vero, sempre che si trattava di eccezioni (3).

La S. Sede esigeva dai patriarchi melchiti come dai vescovi latini una regolare visita ad limina. Il patriarca Teodosio eletto nel 1764 dovette promettere con giuramento di fare la visita ad limina ogni quattro anni (4). Questa esigenza suscitò opposizione. Il patriarca Atanasio Giohar confermato nel 1789 cancellò dal

(1) MANSI 46, col. 291, art. 3.

(2) MANSI 46, col. 379/380; v. pure 285, 373 CD, 387.

(3) Esempi di nomine dirette:

1743: Benedetto XIV, il patriarca maronita Simone Evodio: DE MARTINIS, Pars I, vol. III, p. 99.

1771: Clemente XIV, il vescovo armeno di Mardin: DE MARTINIS, Pars I, vol. IV, p. 168/169.

1816: Pio VII, l'arcivescovo melchita di Aleppo, *l. c.*, p. 542.

1818: Pio VII, un amministratore per il patriarcato caldeo, *l. c.*, p. 565.

1830: Pio VIII, il primo arcivescovo primate armeno di Costantinopoli, Antonio Nurigian, *l. c.*, p. 731.

1838: Gregorio XVI, un coadiutore col diritto di successione per il patriarca caldeo Giovanni Hormez, *l. c.*, vol. V, p. 209.

1866: Pio IX, un arcivescovo armeno di Erzerum. *l. c.*, vol. VI, 1 p. 439.

1869: Pio IX, un vescovo caldeo per Diarbekir ed uno per Mardin, *l. c.*, vol. VI, 2, p. 25, 27, e non pochi altri casi.

(4) MANSI 46, col. 560.

testo del giuramento, che si esigeva da lui, il passo che parlava della visita a Roma da fare ogni cinque anni, dichiarando questa clausola « contraria all'onore e ai diritti della dignità patriarcale » (1).

Presso le altre comunità gli interventi di Roma non erano meno frequenti che presso i Melchiti. È vero che il patriarca Cirillo Tanas si lagna una volta che Roma lasciasse fare ai Maroniti quel che volessero e che soltanto ai Melchiti desse continuamente degli ordini (2). Di fatto però i continui litigi interni nella comunità maronita davano alla S. Sede numerose occasioni per intervenire. Citiamo soltanto qualche esempio. Nel 1799 la commissione speciale per gli affari dei Maroniti, istituita da Pio VI, sospese il Patriarca Giuseppe Pietro de Stephanis dal suo ufficio, nominò in sua vece un vicario e citò il patriarca stesso a Roma, sotto minaccia di scomunica (3). Le deliberazioni della Propaganda sulla conferma del Sinodo del Monte Libano (1736) danno un esempio concreto che mostra, come la S. Sede si occupasse anche dei più minuti particolari (4). La Propaganda nominò nel 1711 il Custode della Terra Santa, Lorenzo Cozza, Commissario per i Maroniti con facoltà assai vaste. Si trattava di comporre uno scisma interno (5).

Più strettamente dipendente delle altre dalla S. Sede era sin dall'inizio la comunità copto-cattolica, che, in paragone con i non cattolici, era una infima minoranza. I sacerdoti copti formati a Roma, dopo il loro ritorno in patria, venivano tenuti nella più stretta dipendenza dalla Propaganda. Nell'anno 1736 si concessero loro le necessarie facoltà solo per un triennio. Nei verbali della rispettiva seduta della S. Congregazione se ne dà chiaramente la ragione: « per tenerli in una maggiore soggezione » (6). Il Vicario Apostolico per i Copti dall'inizio fu regolarmente nominato dalla

(1) *L. c.*, col. 656. Atanasio Giohar, è quell'Ignazio G. che la S. Sede aveva respinto nel 1760. Nel frattempo era diventato più maturo, ma sempre ancora assai recalcitrante contro le esigenze di Roma che gli sembravano esagerate.

(2) MANSI 46, col. 373 C.

(3) DE MARTINIS, Pars II. p. 379.

(4) DE MARTINIS, Pars I, vol. III, p. 49 nota.

(5) LIVARIO OLIGER O. F. M., *Vita e diario del Cardinale Lorenzo Cozza*, in G. GOLUBOVICH O. F. M., *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa*, Nuova Serie, Tomo III. Quaracchi 1925, p. 218 ss.

(6) COLOMBO, *Le origini* ecc., p. 121. 126.

S. Sede. Il segretario della Propaganda comunicò in data 7 agosto 1741 al vescovo Atanasio, che si era fatto cattolico, che il papa gli concedeva giurisdizione sopra quei Copti, « che o già si sono resi o si renderanno cattolici, volendo ch'Ella eserciti sopra di essi sin'a nuovo ordine, e beneplacito della S. Sede tutta la pienezza della pastorale giurisdizione » (1). Sotto il pontificato di Pio IX i diritti tradizionali della Chiesa armena e di quella Caldea furono ristretti molto sensibilmente per la Bolla « Reversurus » (12. 7. 1867) e rispettivamente « Cum ecclesiastica disciplina » (31-8-1869) (2). Le più radicali restrizioni sono le seguenti: Il patriarca può essere intronizzato soltanto dopo la conferma da parte di Roma, e soltanto dopo aver ricevuto il pallio egli gode tutti i diritti patriarcali. L'elezione dei vescovi è regolata nella maniera seguente: il sinodo dei vescovi propone al papa tre candidati tra i quali il pontefice sceglie il vescovo, senza però essere obbligato alla terna proposta. Pio IX aveva l'intenzione di estendere tale decisione anche agli altri riti (3). Voleva, possibilmente, riservare la nomina dei vescovi alla S. Sede. In una lettera ad un sacerdote armeno nominato vescovo il Pontefice infatti scrisse (14. 8. 1877): « Dudum siquidem provisionem ecclesiarum omnium tum vacantium et in posterum vacaturarum ordinationi et provisioni nostrae reservavimus » (4). Sotto Pio IX si nota la tendenza di uniformare il più possibile la disciplina di tutta la Chiesa, ritenendo come sufficiente per l'Oriente la conservazione dei soli riti liturgici. Difatti in una lettera ai cattolici armeni il Pontefice scrisse (20. 5. 1870): « Nam si Romani Pontifices studuere semper, ut unitati Ecclesiae responderet uniformitas disciplinae, quoad praecipua saltem capita, ritus tamen omnes, qui nec a recta fide, nec ab honestate deflecterent, servandos censuerunt » (5), Pio IX non ha mai pro-

(1) *L. c.*, p. 175.

(2) De Martinis, Pars I, vol. VI, 1 p. 453 ss, risp. Vol. VI, 2 p. 32 ss. La Bolla *Reversurum* si basava sulla concezione — molto discutibile — che il patriarcato armeno non appartenesse ai quattro « patriarchatus maiores », ai quali soli spettasse una certa autonomia. Questo risulta dai verbali della seduta della Propaganda del 27 maggio e 4 giugno 1867 dove si legge: « Non essendo il patriarcato di Cilicia uno dei quattro maggiori, non possono competergli i medesimi privilegi, di cui finora usarono i patriarchi di Cilicia ». Mansi 40, col. 393 ad 8.

(3) De Martinis, Pars I, vol. VI, 1, p. 461.

(4) *L. c.*, vol. VI, 2, p. 369.

(5) *L. c.*, p. 86.

messo agli orientali di più che la semplice conservazione dei riti liturgici. Dagli atti della Commissione preparatoria per il concilio Vaticano I, che si occupava delle missioni e delle chiese orientali, risulta chiara la tendenza di sopprimere più o meno la disciplina propria degli orientali e così, s'intende, anche ciò che rimaneva dei loro diritti tradizionali (1).

Non si possono che lamentare simili tendenze. Grazie a Dio la grande svolta in favore degli orientali venne con Leone XIII che capiva e amava veramente l'Oriente con tutte le sue legittime particolarità.

Ripercussioni sul problema unionistico.

Non vi è dubbio che i patriarcati cattolici risorti sono, a causa della loro stretta dipendenza disciplinare da Roma, molto diversi dai patriarcati cattolici prima dello scisma. Promettendo da una parte di conservare i privilegi patriarcali, e sottoponendo dall'altra le Chiese unite ad una stretta dipendenza anche in materia di disciplina, la S. Sede ha potuto essere facilmente, ma ingiustamente, accusata di aver agito con poca sincerità; e quindi, secondo il nostro parere sarebbe sommamente desiderabile una chiarificazione che togliesse una volta per sempre un equivoco che può dare occasione a simili accuse e che potrebbe perciò diminuire la fiducia degli orientali verso la S. Sede. È innegabile che l'intervento di Roma negli affari interni delle Chiese orientali unite *è* stato spesse volte benefico e ha impedito molti guai. Ci si può domandare, p. es., che cosa sarebbe diventato il rito bizantino presso i melchiti, se Roma avesse permesso al patriarca Cirillo Tanas di introdurre certi cambiamenti. Ma, se guardiamo nell'insieme, la questione è, se una restrizione così sensibile della tradizionale autonomia non abbia fatto danno alla causa generale dell'unione di tutti i dissidenti. C'era il grave pericolo che il modo di agire della S. Sede verso i patriarchi uniti facesse presso i dissidenti l'impressione che Roma volesse privare gli orientali di qualsiasi diritto ad un autogoverno e che per tale timore i dissidenti si astenessero dalla riunione. E che ciò non sia una vana supposizione si può vedere p. es. dal risultato di una inchiesta sistematica che fece in oriente il Cardinale B. M. Langénieux per incarico di Leone XIII

(1) KOROLEVSKIJ, *Studio* ecc., p. 100 ss; MANSI 49, col. 985-1172.

al tempo del Congresso Eucaristico di Gerusalemme (1893), per accertare le cause dell'insuccesso del lavoro per la riunione. Il Cardinale — Legato del Pontefice al suddetto Congresso — vede una delle principali ragioni di questo insuccesso proprio nella sfiducia dei gerarchi disuniti verso la S. Sede, creata appunto dal modo di trattare i patriarchi uniti (¹). Il Cardinale cita un Pro-Memoria del patriarca melchita cattolico di allora, Gregorio Youssef, che egli fa suo confermandolo con la sua propria esperienza: « Une des choses . . . qui inspire le plus de défiance aux chefs non-unis d'Orient — et il nous a été donné de nous en convaincre récemment encore dans des visites aux Patriarches grec et arménien de Jérusalem —, c'est de voir que, malgré les termes si clairs du Concile de Florence, l'autorité des Patriarches est, en fait, considérablement amoindrie par suite de la trop grande importance donnée aux Délégués apostoliques . . . Vous voyez bien, nous disent-ils, que Rome veut nous absorber puisque la Délégation apostolique intervient dans toutes nos affaires, même les plus minimes. . . » (²). Lo stesso patriarca nel suo discorso sopracitato, nel concilio Vaticano aveva già esposto che secondo il suo parere la nuova definizione, restringendo l'autonomia dei patriarchi, creerebbe un ostacolo insormontabile alla riunione dei separati (³).

Vogliamo ancora dare alcuni esempi del passato più remoto che possono illustrare lo steso fatto. Il cappuccino Ambrosius Rhedonensis che lavorava a Damasco riferisce in data del 15 ottobre 1722 al Custode della Missione, Doroteo, su una discussione col patriarca ortodosso di Gerusalemme. Questi così rispose agli argomenti sul primato che il cappuccino gli aveva proposto: « Fateor papam esse supra nos et esse caput ecclesiae et sancti Petri successorem, sicut probas; sed vult dure et auctoritative super nos regnare, sicut rex super subditos et dominus super mancipia, quod est indignum et superbiae eius indicium causaque, quod nos sicut et Angli eius dominium reiecimus » (⁴). Il patriarca greco di

(¹) Il testo completo della lettera v. *Verbali delle conferenze patriarcali*, p. 320 ss, un estratto presso N. EDELBY, *Pour le soixantième anniversaire de l'Encyclique « Orientalium Dignitas » (1894-1954)*, in *Proche Orient Chr.* 4 (1954) 202-203.

(²) *Verbali* p. 327; EDELBY, *l. c.*, p. 202, 201. Edelby dà il testo completo del Pro Memoria del Patriarca *l. c.* p. 200-202.

(³) MANSI 52, col. 136.

(⁴) MANSI 46, col. 147.

Alessandria, Cosmas III, che era favorevole all'unione, si lasciò ritenere dal passo decisivo dal timore di veder diminuita la sua dignità a causa della unione con Roma. Giuseppe Simeone Assemani scrive su questo patriarca in un Pro-Memoria indirizzato alla Propaganda (15. 12. 1738): « Ciò che però ha finora ritardato e che ritarda tuttavia il detto Patriarca dal dichiararsi, si è la sinistra opinione che alcuni gli hanno fatto concepire, cioè che la S. Sede e questa S. Congregazione dopo che i Prelati Orientali sono venuti all'unione, li riguardano con dispregio e li trattano con asprezza... » (1).

Secondo una relazione dell'anno 1741 del sacerdote copto cattolico Raffaele Tuhi, formato a Roma, i copti dissidenti allora temevano di perdere per l'unione totalmente la loro indipendenza. Il Tuhi raccomanda la nomina del vescovo Atanasio come Vicario Apostolico e dà come ragione: « Perchè si toglie così quel sospetto che hanno tutti, d'aver ad essere spogliati d'ogni privilegio d'ogni autorità, d'ogni vantaggio dalla Chiesa Romana » (2).

Nella loro risposta all'invito all'unione rivolto loro da Pio IX nel gennaio 1848, i patriarchi dissidenti accusano Roma di aver come scopo della riunione: « l'asservissement des églises de Dieu » e parlando fortemente contro « l'autorité absolue du pape dans l'Église libre de Dieu » (3).

Comprensione a Roma per la speciale posizione dell'Oriente nella Chiesa universale.

Era quindi molto difficile ed un'opera molto delicata per la S. Sede usare la sua suprema autorità in materia di disciplina ecclesiastica senza provocare la violenta reazione degli orientali persuasi di essere in possesso di privilegi sanzionati da una antichissima tradizione. Si può costatare però che non di rado a Roma si comprendeva di non poter trattare l'Oriente alla stessa stregua di qualsiasi diocesi occidentale. Pio IV p. es. *consiglia* in una lettera del 23 febbraio 1565 al patriarca caldeo ʿAbdisoʿ (il successore

(1) G. HOFMANN, *Griechische Patriarchen* ecc. III, 3 Kosmas III, in *Orientalia Christiana* vol. XXXVI, 2, Roma 1934, p. 98.

(2) COLOMBO, *Le origini* ecc., p. 170.

(3) Lettera del sinodo di Costantinopoli del maggio 1848 v. MANSI 40, col. 402.

immediato di Giovanni Sulaqa) di dividere la sua diocesi nell'India tra i due vescovi che se ne disputavano il possesso [1]. Il papa dunque non fa uso dei suoi poteri, non decide egli stesso, ma lascia al patriarca di prendere le misure necessarie nel suo territorio. Sia detto di passaggio che qui chiaramente risulta che Roma *allora* riconosceva la giurisdizione del patriarca caldeo in India, fatto che non si voleva ritenere giusto al tempo di Pio IX.

Quando a Roma si deliberava sulle questioni che l'arcivescovo Andrea Akidjan aveva sottoposto all'esame della S. Sede, il Segretario della Propaganda Mons. Mario Alberici scrisse il 20 ottobre 1657 all'Assessore del S. Ufficio una lettera per raccomandargli di trattare l'affare con molta comprensione: « Prendo ardire di suggerire a V. S. Ill.ma et a quelli ch'esamineranno i dubij che si contentino per quanto sarà possibile, facilitare, et accomodarsi alla capacità et uso di quei popoli per non ritraherli dalla loro buona disposizione ..., perchè non è possibile poter regolare quelle genti in quel modo, che facciamo i nostri cattolici, e molte cose s'introducono insensibilmente col tempo, che a volerle violentare da principio si perde il tutto » [2].

Nell'istruzione data dalla Propaganda (9. 8. 1760) al commissario apostolico Dominicus de Lanceis, che doveva sistemare la difficilissima situazione creatasi presso i Melchiti dopo la morte del patriarca Cirillo Tanas, gli si raccomanda di rispettare i diritti del patriarca a convocare dei sinodi: « Il vietare la convocazione de' sinodi sarebbe un dar di fronte a quanto i canoni consacrati dall'antichità prescrivono ».. Si citano poi diversi canoni di antichi concili e si continua: « non sarebbe quindi uniforme alla disciplina canonica restringere l'autorità patriarcale nella convocazione de' sinodi » [3]. Quindi anche se l'autorità del papa è al di sopra di ogni diritto puramente umano nella Chiesa, nondimeno conviene rispettare la tradizione sancita dai canoni degli antichi concilii.

La S. Sede difatto generalmenre rispetta le usanze tradizionali degli orientali; così, anzitutto, il loro diritto di elegere liberamente

(1) P. Dib, *Une mission en Orient sous le Pontificat de Pie IV*, in *Revue de l'Orient Chr.* 9 (1914) 270.

(2) Archivo della Prop. Lettere vol. 44, fol. 262v. Cf. la tesi di von Euw, *Documenti*, p. 25.

(3) Mansi 46, col. 410.

i loro patriarchi. Nelle deliberazioni della Propaganda sulla conferma del patriarca melchita Atanasio Giohar, all'inizio dell'anno 1789, troviamo: « Non v'ha dubbio, che qualora una elezione sia canonicamente fatta, la Santa Sede apostolica non ha veruna difficoltà di confermarla seppure non vi siano urgentissime cause, che ne la possin distogliere » (1). La S. Sede — come già abbiamo sottolineato — se circostanze straordinarie rendevano necessario di annullare una elezione o di nominare patriarchi o vescovi, non mancava mai di aggiungere che si trattava di una eccezione e che s'intendeva lasciare intatto il diritto tradizionale di elezione. Così p. es. Benedetto XIV assicurò il patriarca maronita ed i vescovi in una lettera del 14 marzo 1743: « Nec vobis in mentem veniat suspicari, hac nostra extraordinaria constituti Patriarchae providentia iuri vestro eius eligendi quidpiam detractum fuisse. Nam ius ipsum, inveterata consuetudine, et Sedis Apostolicae approbatione usitatum in huiusce electionis diplomate vobis expresse reservavimus, et in provincialis seu nationalis recentis vestrae Synodi confirmatione novo, ut petebatis, pontificiae auctoritatis robore permunivimus » (2).

La S. Sede non regola tutto e non di rado lascia agli orientali stessi e ai loro sinodi di decidere il regolamento di molte cose. Come esempio citiamo l'istruzione della Propaganda del 20 maggio 1789 sul sinodo melchita da convocarsi. Questo sinodo deve decidere p. es. sul luogo di residenza del patriarca, sui suoi diritti, sui limiti della diocesi patriarcale, sul numero e sui limiti delle diocesi ecc. (3).

Questi sono solo alcuni esempi che mostrano come la S. Sede avesse comprensione per la struttura gerarchica speciale dell'Oriente e per la sua tradizione peculiare. D'altra parte il fatto che nel secondo millennio la pienezza dei poteri del Capo della Chiesa venisse ad una più viva e chiara consapevolezza spiega come la S. Sede si trovasse abbastanza spesso in contrasto con gli orientali che mantenevano i diritti tradizionali ed i privilegi dei patriarchi come si erano formati nel primo millennio. Nelle pagine precedenti abbiamo citato molti testi ed abbiamo accennato a molti fatti. Ognuno di questi testi e fatti avrebbe bisogno, per essere valutato

(1) *L. c.*, col. 601/602.

(2) De Martinis, Pars I, vol. III, p. 96, nota, § 3.

(3) Mansi 46, col. 621.

esattamente, di venir rimesso nel suo contesto originale storico. Malgrado tutto, dalla loro molteplicità e loro convergenza risulta a sufficienza, quanto vivo sia rimasto presso gli orientali cattolici il ricordo del loro regime ecclesiastico tradizionale, e d'altra parte quanta comprensione sia necessaria da parte della S. Sede per salvaguardare il primato effettivo del Pontefice Romano senza urtare la suscettibilità dei suoi sudditi d'Oriente. Questi pienamente cattolici e giustamente offesi ogni volta che si mette in dubbio il loro devoto e sottomesso attaccamento al successore di S. Pietro, capiscono che non si può puramente e semplicemente tornare alla situazione del primo millennio, ma altrettanto sono giustamente desiderosi di conservare una posizione elevata dei loro patriarcati ed anche un regime speciale ad essi corrispondente. La S. Sede per quella sollecitudine che ha per tutte le Chiese particolari, che hanno Roma come centro d'unità, tende a conservare dovunque la pienezza della fede, l'integrità dei riti, la solidità dei legami con essa. Roma sa bene che il diritto divino del quale è in possesso, si esercita per persone e mezzi umani e quindi facilmente deficienti; ma questo non impedisce che essa abbracci i suoi fedeli orientali collo stesso amore col quale ama gli occidentali, ed insieme è consapevole — il Diritto Orientale in via di pubblicazione e l'edizione di molti libri liturgici ne è la prova — che per essi deve essere diverso il suo governo.

Die ekklesiologische Bedeutung des Gleichnisses vom Senfkorn

(Matth. 13,31-32; Mk. 4,30-32; Lk. 13,18-19)

Da sich die Kirche im Verlauf von Jahrhunderten und Jahrtausenden mehr oder weniger langsam entwickelt, der Mensch in seinem persönlichen Leben aber zeitlich und räumlich nur ein verhältnismässig kleines Stück davon mit eigenen Augen sieht, nur wenige Jahrzehnte Leben und Wachstum der Kirche miterlebt, so bemerkt er die sich ausweitenden Unterschiede nur wenig, wenn er nicht ausdrücklich die Geschichte der Kirche studiert, sich reflex in die Gesetze ihres Wachstums vertieft und sich dadurch zu einer nicht nur geschichtlichen, sondern auch theologisch-dogmatischen Schau der Kirche erhebt. Für eine solche Schau ist das Gleichnis vom Senfkorn von tiefgehender und weittragender Bedeutung: Das Wachsen des Reiches Gottes auf Erden gleicht dem Wachsen des Senfkorns. Sicherlich ist die ekklesiologische Bedeutung dieses Gleichnisses noch nicht hinreichend erschlossen. Manch ein katholischer Theologe erwähnt es kurz in seinem fundamentaltheologischen oder dogmatischen Traktate über die Kirche, wertet es aber kaum aus (1). Und doch birgt dieses kurze Gleichnis einen reichen Inhalt.

Wenn wir nun die Entwicklung dieses Samenkorns mit der Entwicklung der Kirche vergleichen, müssen wir stets vor Augen behalten, dass das lebendige Wachstum der Pflanze ein Geheimnis ist, ein Geheimnis der Natur, das aber in der Kirche unter dem

(1) Zum Beispiel M. d'Herbigny S. J., *Theologica de Ecclesia*, II, 2. Aufl., Paris 1921, S. 71: «Quae parabola Iudaeis obvie significat universalitatem»; H. Dieckmann S. J., *De Ecclesia*, I, Freiburg i. B. 1925, versteht die Parabel «de *sortibus* Regni» (S. 91) und insbesondere «de universalitate Regni Dei» (S. 169).

Bilde des Senfkorns zum Geheimnis des Glaubens wird: « Ich glaube an die eine, heilige, [katholische] Kirche » ([1]).

Eben dies Glaubensgeheimnis ist Gegenstand dieser kurzen Studie, und zwar 1) das biblische Gleichnis vom Senfkorn; 2) seine Anwendung auf das Wachstum der Kirche; 3) die Erläuterung dieses Gleichnisses durch den grössten russischen Philosophen und Laientheologen Vladimir Solov'ev; und 4) die Frage nach dem Senfkorn der Kirche jetzt und heute.

1. Das biblische Gleichnis vom Senfkorn.

Das Gleichnis vom Senfkorn findet sich in allen drei synoptischen Evangelien. Bei Markus und Lukas stellt der Herr zuerst die doppelte Frage: « Womit sollen wir das Reich Gottes vergleichen, unter welchem Gleichnisse es darstellen? » (Mk. 4,30; Lk. 13,18). Es ist, als ob er damit die Schwierigkeit eines solchen Vergleiches andeute und nach einem passenden Bilde suche für eine überirdische Wirklichkeit, die sich zugleich tief in das irdische Leben einsenkt. Dann aber antwortet er mit grosser Bestimmtheit: « Es gleicht einem Senfkorn. Sät man es in die Erde, so ist es kleiner als alle Samenkörner auf Erden. Ist es aber gesät, so schiesst es empor und wird grösser als alle Gartengewächse. Es treibt so grosse Zweige, dass die Vögel des Himmels in seinem Schatten wohnen können » (Mk. 4,31-32).

Auf die Frage, warum der Herr das Reich Gottes mit einem Senfkorn vergleicht, gibt ein zeitgenössischer katholischer Schriftausleger ([2]) die zusammenfassende Antwort der Exegeten. Er bemerkt zu diesem und dem bei Matthäus und Lukas folgenden Gleichnis: « In dem Gleichnis vom Senfkorn veranschaulicht der Heiland die äussere Entwicklung des Gottesreiches auf Erden von den unscheinbarsten Anfängen zu seiner weltumspannenden Grösse; in dem vom Sauerteige seine innere weltumgestaltende Kraft ». In der Tat scheint uns in dem Gleichnis vom Senfkorn die Rede zu sein von der äusseren, sichtbaren, in die Erscheinung tretenden Gestalt des Reiches Gottes auf Erden, d.h. der Kirche Christi,

([1]) Denzinger, Num. 9.

([2]) P. Dr. Konstantin Rösch O.M. Cap., *Das Neue Testament*, Paderborn 1953, S. 38 Anm.

aber so, dass auch die innere organische Entwicklung der Kirche miteinbegriffen bleibt.

Fast mehr vom inneren Wachstum versteht das Gleichnis ein protestantischer Neutestamentler unserer Tage [1]: « Das Gleichnis vom Senfkorn gehört bei Mt und Lk mit dem vom Sauerteig, bei Mk mit dem von der selbstwachsenden Saat zusammen; es stellt das kleine Samenkorn der Verkündigung Jesu der weltumfassenden Bedeutung des Gottesreiches gegenüber. Mit dem Samenkorn des Wortes Gottes ist die Himmelsherrschaft selbst gegeben, die alle Völker und Menschen umfasst; das unscheinbare, unbedeutende Ereignis der Predigt Jesu trägt das Geheimnis des umfassenden und die Welt umschliessenden Handelns Gottes in sich. Der Mann, der die Saat ausstreut, der Acker, der sie aufnimmt, sind fester Gleichnisstoff; in ihnen verbirgt sich der geheimnisvolle Hinweis auf Jesus selbst und seine Verkündigung in der Welt. Das Bild vom Baum, unter dem alle Vögel des Himmels ihre Nester bauen, ist alttestamentlich-prophetisch (Ez 17,22f.; 31,6; Da 4,9.18) und weist auf ein völkerumfassendes Reich hin. In Lk 17,6 tritt nach einem paradoxen Bildwort Jesu das Senfkorn dem Maulbeerfeigenbaum gegenüber: das Senfkorn ist klein, unansehnlich, von aussen gesehen schwach — der Maulbeerfeigenbaum dagegen fest verwurzelt und mit dem Erdboden verwachsen. Verwandt ist das Wort vom Glauben, der Berge versetzt (Mt 17,20; 21,21; Mk 11,23; 1 K 13,2) » [2]. In dieser Ausdeutung des Gleichnisses durch den protestantischen Exegeten erscheint das kleine Senfkorn als « das unscheinbare, unbedeutende Ereignis der Predigt Jesu », die ausgewachsene Pflanze aber als die « weltumfassende Bedeutung des Gottesreiches ». Richtig ist ohne Zweifel der Hinweis, dass der Mann, der die Saat ausstreut, Jesus selber sein muss. Aber mit dem Senfkorn selbst ist doch nicht nur das Wort Gottes als Predigt des Herrn gemeint. Was der Herr damit meint, ist nicht nur ein Teilaspekt seines Wirkens, sondern ist das konkrete Reich Gottes auf Erden. Und dieses konkrete Reich Gottes auf Erden ist zunächst der Herr selber in seiner Menschwerdung und dann das von ihm ins Erdreich, in die Menschheit gesenkte Senf-

(1) Lic. Otto MICHEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band 3, Stuttgart 1938, S. 810-812.

(2) A.a.O., S. 811.

korn, d.h. die von ihm gegründete und von ihm — dem wahren Weizenkorn (Joh. 12,24) — durch sein Leiden und seinen Tod erworbene Kirche.

Im Gleichnis vom Senfkorn ist also ausgesprochen, dass die Kirche nicht nur als Ganzes dem organischen Gebilde einer Pflanze gleicht, sondern noch mehr, dass eine Entsprechung besteht zwischen den einzelnen Phasen oder Stadien des Wachsens, der Entfaltung, der Entwicklung einer solchen Pflanze und den Wachstums-, Entfaltungs- und Entwicklungsstufen der Kirche.

In diesem Gleichnis ist nicht ausdrücklich die Rede von Christus, Aposteln und Gläubigen, d.h. von Personen, die die Kirche bilden. Daher wird auch nicht ausdrücklich klargestellt, dass es sich im Grunde um die Ähnlichkeit zwischen einem pflanzlichen Organismus und einem sozialen Gebilde handelt, um die Ähnlichkeit zwischen einer Pflanze und der Gemeinschaft Christi, der Apostel und Gläubigen, die alle mit dem « Reiche Gottes » gemeint sind. Diesen Zusammenhang verdeutlicht aber der Herr an anderer Stelle, nämlich in seiner Abschiedsrede, wo er ein anderes, gleichfalls aus der Pflanzenwelt genommenes Bild wählt: « Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben » (Joh. 15,5). Christus, die Apostel und die Gläubigen bilden ein einziges soziales Ganzes, das zugleich einem pflanzlichen Organismus ähnlich ist. Gerade aus dem Vergleiche geht hervor, dass jenes Ganze, von dem der Herr in den angeführten Gleichnissen spricht, zwar eine menschliche Gesellschaft oder Gemeinschaft ist, ein soziales Gebilde, dass es aber zugleich eine derartige grössere Vollkommenheit und vollkommenere Einheit und Verbundenheit aufweist, wie sie organischen, beseelten Naturdingen, d.h. Organismen eignet.

Paulus wird dann für das Bild vom Weinstock und den Reben in wesentlich gleicher Bedeutung das Bild vom menschlichen Leibe einsetzen, dessen Haupt Christus ist und dessen Glieder Apostel und Gläubige sind (Röm. 12,3-8; 1 Kor. 12; Eph. 1,10; 4,25; 5,30); ja, er geht sogar von diesem Bilde zu noch einem anderen über: Christus ist das Haupt der Kirche, wie der Mann das Haupt für die Frau (Eph. 5,21-33).

In diesen Zusammenhang gehört auch der bereits kurz erwähnte Vergleich mit dem Weizenkorn. Der Herr bringt diesen Vergleich in Hinblick auf sein bevorstehendes Leiden: « Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es für sich

allein. Wenn es aber stirbt, bringt es viele Frucht » (Joh. 12,24) (1). Das Weizenkorn ist der Herr in Person. Er ist es aber auch in der Person seiner Gläubigen, denen es wie ihrem Meister ergeht. So konnte der Herr dem Verfolger der Kirche, Saulus, vor Damaskus auf die Frage, wer er sei, antworten: « Ich bin Jesus, den du verfolgst » (Apg. 9,5). Auch Ignatius der Märtyrer nannte sich unmittelbar vor seinem Martyrium ein Weizenkorn, das von den wilden Tieren zermalmt werden müsse (2). Mit dem Sterben des Weizenkornes meint der Herr offenbar dessen tiefgreifende Umgestaltung, die dann beginnt, wenn es in die Erde gesenkt und so gleichsam begraben wird (3). Jedenfalls aber setzt der Vergleich folgenden Tatbestand voraus: Das Weizenkorn — ob wir nun unter ihm Christus oder die Kirche verstehen — bleibt stets ein und dasselbe in seinen verschiedenen Entwicklungsstufen: bevor es in die Erde fällt; in der Erde; wenn es aus der Erde hervorkeimt; in seiner vollen Entwicklung mit Wurzeln, Halm und Ähre, in Blüte, Fruchtansatz und Reife.

So ist es auch mit dem Senfkörnlein, das wir in jener Art, wie es in Palästina vorkommt, in unseren Landen nicht kennen. Denn dort « wird es ein Baum » (Matth. 13,32; Lk. 13,19) mit grossen Zweigen (Mk. 4,32), so dass die Vögel des Himmels darin oder darunter wohnen und nisten können (Matth. 13,32; Mk. 4,32;

(1) Über dieses Gleichnis siehe auch O. MICHEL, a.a.O., S. 812. Ein katholischer Exeget, P. Marco M. SALES O.P., *La Sacra Bibbia, Il Nuovo Testamento*, Band I, Torino 1928, bemerkt zu Matth. 13,32: « Siccome col nome di regno dei cieli si comprende anche il capo e re di questo regno, che è Gesù Cristo, la parabola può anche essere a lui applicata. Egli nato nell'oscurità di una capanna, come l'ultimo dei figliuoli degli uomini ha trasformato il mondo con la sua dottrina, ed è riuscito a balzare dal trono tutti i falsi Dei e a farsi amare e adorare da tutti i popoli ». Ebenda, S. 61. Aus diesen Worten wird klar, dass Sales das Gleichnis vom Senfkorn mit dem Gleichnis vom Weizenkorn in Verbindung bringt und ganz konkret ausdeutet, im Unterschied zu Michel, dabei aber doch den Vergleichspunkt Michels zwischen Senfkorn und Jesu Predigt miteinbezieht.

(2) « Frumentum Christi sum; dentibus bestiarum molar, ut panis mundus inveniar ». So bei HIERONYMUS, *Liber de viris illustribus*, Kap. 16, PL 23, 633-636.

(3) Doch stirbt das Weizenkorn im physisch-natürlichen Sinne nicht im Augenblick, da es in die Erde gesenkt wird; es beginnt sich ja erst dann zu entfalten und bringt so viele Frucht. Es stirbt, nachdem es Frucht getragen hat, und verdorrt, wenn der reife Halm geschnitten worden ist.

Lk. 13,19). Hätte der Herr bei uns im Norden gepredigt, dann hätte er vielleicht, in grösserer Anschaulichkeit für uns, ein anderes Samenkorn zum Vergleich gewählt: eine Kastanie, Eichel oder Buchecker. Mögen auch diese Samen um ein vielfaches grösser sein als ein Senfkörnlein, so stehen doch auch sie in einem erstaunlichen Missverhältnis zum Endergebnis ihres natürlichen Wachstums, d.h. zum gewaltigen Baum, der aus ihnen in langen Jahren hervorwächst.

Worauf es aber ankommt — und dies trifft in allen angeführten Beispielen zu —, ist der Umstand, dass jeweils ein winziges Samenkorn zu einer grossen Pflanze, zu einem grossen Baume heranwächst; dass wir im Samenkorn, das noch nicht gekeimt hat, im Samenkorn, das aus dem Boden hervorspriesst, im kleinen Pflänzchen, im Bäumchen und im stämmigen Baum mit seinen Wurzeln, seinem Stamm, seinen Zweigen, Blättern, Blüten und Früchten immer das gleiche organische Gebilde vor uns haben, dieselbe Pflanze. Wüssten wir nicht aus der Erfahrung um das Gesetz des organischen Wachstums, wir würden uns weigern zu glauben, dass eine Buchecker und eine zentnerschwere, haushohe Buche ein und dieselbe Pflanze seien. Zu gross ist der Unterschied zwischen den einzelnen aufeinanderfolgenden Entwicklungsstufen nicht nur an Gewicht und Menge, sondern vor allem an Aussehen, äusserer Gestalt und innerer Durchformung.

Wir müssen also einerseits die organische Einheit und Ganzheit des lebendigen Samenkornes im Auge behalten und andererseits die Hauptgesetze seines Wachstums beachten. Im Wachstum von Samenkorn und Pflanze vollzieht sich eine innere Umschichtung der Bestandteile und eine äussere Veränderung ihrer Gestalt unter beständiger Nahrungsaufnahme von aussen. Insbesondere ist einem Samenkorn für die ersten Entwicklungsstufen ein verhältnismässig grösserer Gestaltwandel wesentlich, der darin begründet ist, dass im Samenkorn als dem Anfangsstadium der Pflanze unterschieden wird zwischen dem Keim und anderen Teilen, die als Nahrung dienen und erst im Verlauf des Wachstumsprozesses vom Keim ergriffen und in die Umschichtung und Umgestaltung mithineingezogen werden (1). Was im lebendigen Organismus Keim ist, ergreift im Verlauf der Entwicklung alles übrige und gestaltet es in seinem Sinne um.

(1) Ähnlich lässt sich im Ei sogar eine dreifache Struktur unterscheiden: der Keim, das Eigelb und das Eiweiss.

2. Die Anwendung des Gleichnisses auf das Wachstum der Kirche.

Wie Samenkorn und Pflanze, so ist auch die Kirche in ihren aufeinanderfolgenden geschichtlichen Entwicklungsstufen ununterbrochen ein und dieselbe in wesentlicher Einheit und Ganzheit. Ebenso gehören aber auch innere Umschichtung und äussere Gestaltveränderung, vor allem am Anfang der Entwicklung, zu ihrem organischen Wachstum, sind ihr als lebendigem Organismus wesentlich.

Das Gleichnis vom Senfkorn lässt sich nun verstehen von der äusseren wie inneren Entwicklung der Kirche, ihrem äusseren wie inneren Wachsen, die natürlich in lebendigem Wechselverhältnis zueinander stehen. Eine Entfaltung und ein lebendiges Wachsen beobachten wir vor allem im Kult mit seinen Gebeten, Riten und Zeremonien, in der Lehre und in der hierarchischen Struktur. Das wesentlich eine eucharistische Opfer bietet sich unter den rituell verschiedenen Gestalten dar; aus dem Samenkorn der einen eucharistischen Feier der Urkirche — sie enthält ja das Samenkorn Christus — sind wie mannigfaltige, bunte Blüten die späteren, vergangenen und heutigen, auf den ersten Blick so verschiedenartigen Liturgien hervorgewachsen, die ost- und westsyrische, griechische, lateinische, koptische, armenische, georgische und äthiopische. Aus der von Christus zusammengefassten, ergänzten und erfüllten prophetischen alttestamentlichen Offenbarung, aus der neutestamentlichen Selbstoffenbarung Christi, aus der den Aposteln zuteilgewordenen Offenbarung ist wie aus einem Samenkorn das gewaltige Lehrgebäude der Kirche emporgewachsen. Dies Lehrgebäude erhebt sich vor allem auf der Grundlage jener Definitionen der alten ökumenischen Konzilien, die Christus, seine Gottheit und Menschheit betreffen. Zu Nicäa wurde feierlich die Gottheit Christi bekannt und zu Ephesus, dem entsprechend, die Gottesmutterschaft Mariens. Auch die Wahrheit von der Gottheit, nicht nur des Vaters und Sohnes, sondern auch des Heiligen Geistes, war von Anfang an in der kirchlichen Lehre wie in einem Samenkorn beschlossen. In der Apostelgeschichte wird erzählt, wie Paulus in Ephesus Jünger des Johannes traf, die vom Heiligen Geiste noch niemals gehört hatten. Sie wurden nun im Namen des Herrn Jesus getauft und, nachdem Paulus ihnen die Hände aufgelegt

hatte, kam der Geist auf sie herab (Apg. 19,1-7). Dass aber dieser Hl. Geist, der in der Taufformel (vgl. Matth. 28,19) in einer Reihe mit Vater und Sohn genannt wird, wahrer Gott ist, setzt sich als ausdrücklich bejahte Glaubenswahrheit erst allmählich im Gesamtbewusstsein der Kirche durch. Und doch handelt es sich hier um ein ganz grundlegendes Dogma des Christentums. Wir wissen aus der Geschichte, dass es zur Entfaltung dieses Dogmas Jahrhunderte brauchte. Das erste Konzil von Konstantinopel nennt im Glaubensbekenntnis den Geist « Herrn und Lebenspender », der mit Vater und Sohn zugleich angebetet wird (1), ohne ihn ausdrücklich Gott zu nennen. Erst im folgenden Jahrhundert geht dieses Glaubensbekenntnis in den östlichen liturgischen Brauch ein, erst nach Ephesus und Chalcedon. In einer auch damals nicht von allen gebilligten Art Anpassung oder « Oikonomia » gestattet der grosse Basilius, den glaubensschwachen Christen gegenüber nicht auf dem Bekenntnis der Gottheit des Heiligen Geistes zu bestehen. In seinem Buche über den Heiligen Geist nennt er diesen nie Gott, obschon er seine Gottheit und Wesensgleichheit mit Vater und Sohn durch viele Beweise erhärtet. Es genügt nach ihm, ausdrücklich zu bekennen, dass der Heilige Geist kein Geschöpf ist (2).

Ihren Abschluss, oder besser eine weitere Vollendung, finden die trinitarischen Dogmen erst etwa ein Jahrtausend später, auf den Einigungskonzilien von Lyon (1274) und Florenz (1439) durch die Definition vom Ausgang des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn, oder aus dem Vater durch den Sohn als gleichbedeutend mit dem Filioque.

Die christologischen Dogmen fanden einen gewissen Abschluss bereits früher, wenn auch erst nach mehr als siebenhundertjähriger Kirchengeschichte: auf dem zweiten Konzil von Nicäa im Jahre 787. Wenn Gottes Sohn wahrhaft Mensch geworden ist — so argumentierte das Konzil —, dann ist es auch möglich, ihn bildlich darzustellen, dann kann und muss man ihn auch — zusammen mit seiner Mutter und den Heiligen — in seinem Bilde verehren. Lässt sich aber — so wendet der Historiker ein — die Bilderverehrung bis in die apostolische Zeit zurückverfolgen? Gleicht eine

(1) Denzinger, Num. 86.

(2) Vgl. hierüber u.a. I.F. de Groot S.J., *Conspectus historiae dogmatum*, Band I, Rom 1931, S. 352.

Begräbnisstätte in den Katakomben der ersten christlichen Jahrhunderte mit ihren bunten Fresken einer byzantinischen Kirche mit Bilderwand und Ikonen, oder gar einem hochmittelalterlichen gotischen Dom oder einer neuzeitlichen Renaissance- oder Barockkirche mit ihren Verzierungen, ihrem Stuckwerk, ihren Statuen und Bildern? Dass die Wände der Katakomben mit Bildern geschmückt sind, ist allen bekannt; doch wie beweist man, dass diesen Bildern damals Verehrung gezollt wurde? Und wie soll die Bilderverehrung als Erfüllung und organische Weiterführung des Alten Testamentes bewiesen werden, da doch im Alten Testament ein strenges, von Gott selbst angeordnetes Bilderverbot bestand? Schweigen nicht überdies die Schriften des Neuen Testamentes völlig über die Bilder der Heiligen und ihren Kult? Gleichwohl waren sich der orthodoxe Osten und der katholische Westen, beide noch in der einen Kirche verbunden, zur Zeit der Definition von Nicäa im Jahre 787 einig und sind auch christlicher Osten und Westen nach vollzogener Trennung einig geblieben im Glauben, dass Bilder und Bilderverehrung keimhaft in der christlichen Offenbarung enthalten sind und dass die Definition nur eine rechtmässige Entfaltung des bereits Gegebenen darstellt. Ja, es ist eigenartig, dass man im christlichen Osten aus der Definition des zweiten Konzils von Nicäa über die Verehrung der heiligen Bilder durch Einführung des Festes der Orthodoxie (843) das Kennzeichen der Orthodoxie gemacht hat, aus dem dann nach der Trennung von Ost und West ganz unrechtmässig gleichsam der Prüfstein einer von Rom unabhängigen Rechtgläubigkeit wurde. Sind doch Nutzen und Erlaubtheit der Bilderverehrung Wahrheiten, die in der Offenbarung und in der östlichen wie westlichen Überlieferung der ersten christlichen Jahrhunderte weit weniger ausdrücklich enthalten sind als andere, später von der katholischen Kirche definierte Lehrsätze, die zu Haupthindernissen der Wiedervereinigung wurden, wie z. B. der Ausgang des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn oder der Primat des römischen Bischofs.

Jede der geoffenbarten Wahrheiten ist gleichsam ein Samenkorn. Die vom Geiste Gottes eingegebene und erleuchtete Predigt der Apostel, die alle geoffenbarte Wahrheit zusammenfasst, ist ebenfalls ein Samenkorn, aus dem sich die kirchliche Lehre im Verlauf der Jahrhunderte und Jahrtausende entfaltet. Die urchristliche Gemeinde am Pfingsttage, unter Führung des Petrus und der Apostel ist ein Senfkörnlein, aus dem auch der hierarchische Bau

der Kirche langsam, aber stetig hervorwächst, in organischer Entwicklung, aber auch gegen Hindernisse von innen und aussen.

Das Gleichnis vom Senfkörnlein veranschaulicht insbesondere die sichtbare Erscheinung der Kirche. Vor allem tritt sichtbar an der Kirche nach innen und aussen, bei der Eucharistiefeier wie beim Apostelkonzil, ihre hierarchische Struktur in Erscheinung, zur apostolischen Zeit im Amte Petri und der Apostel, in der nachapostolischen Zeit im Amte ihrer Nachfolger. Wie uns auf Grund des urchristlichen Schrifttums in apostolischer Zeit Bischöfe und Presbyter noch nicht deutlich voneinander geschieden erscheinen, so unterscheidet noch im dritten Jahrhundert Cyprian in seiner Schrift über die Einheit der Kirche nicht klar zwischen Primat in der Nachfolge Petri und Bischofsamt in der Nachfolge der Apostel. Eins aber ist sicher: sowohl die biblische Wahrheit von den Aposteln als Grundlage der Kirche (z.B. Matth. 18,18; Eph. 2,20; Offbg. 21,14) wie von Petrus als dem Fels (Matth. 16,18; vgl. Joh. 21,15-17; Lk. 22,31-32) – die beide auf Christus selbst aufruhen — sind Samenkörnern vergleichbar, die sich nun innerhalb der von Christus gegründeten und gestifteten, organisch einen und wesentlich einzigen Kirche seins- und lehrmässig entfalten. Es gilt sowohl für das von Christus eingesetzte kollektive Bischofsamt in der Nachfolge der Apostel wie für den monarchischen Primat in der Nachfolge des Petrus, dass beide organisch nicht nur zusammen, nicht nur nebeneinander in der einen lebendigen Kirche ihren Platz haben, sondern auch mit- und zueinander in lebendiger Beziehung stehen. Diese Beziehungen werden im Verlauf der Jahrhunderte jeweils enger geknüpft oder auch gelegentlich wieder gelockert und dadurch praktisch wie theoretisch geklärt.

Betreffs des Primates geraten nun nicht selten katholische wie nichtkatholische Christen in Verlegenheit — auf Grund von falsch verstandener Apologetik oder umgekehrt in antikatholischer Polemik —, wenn sie sich vergeblich darum mühen, ein späteres Stadium der Primatsentfaltung in gleicher Ausdrücklichkeit in früheren Jahrhunderten festzustellen. Sie vergessen dabei nicht nur das vom Herrn selbst gebrauchte Gleichnis vom Senfkörnlein, sondern auch die geschichtliche Umwelt des christlichen Altertums. Damals musste sich innerhalb der lebendigen Kirche der Primat erst durchsetzen, gegen Widerstände von innen und aussen, indem er als Idee und Wirklichkeit im Bewusstsein der örtlichen Kirchen und auch der Einzelchristen ausdrücklich noch wenig

oder nur in allgemeiner Weise anerkannt war. Gewiss war der Primat in der Urkirche zu Rom von Anfang an bewusst vorhanden, zeigte sich aber in der übrigen Kirche mehr keimhaft, z.B. in der Regel des heiligen Irenäus, dass jede örtliche Kirche mit Rom wegen seines besonderen Vorzugs übereinstimmen, oder in der Regel, dass jede örtliche Kirche mit Rom in lebendiger Gemeinschaft stehen müsse.

Wenn um die Mitte des 20. Jahrhunderts der Heilige Vater in Rom nur ins Mikrophon zu sprechen braucht, um im gleichen Augenblick von allen Katholiken, Christen und Menschen auf der Erde gehört zu werden, so war eine solche Verbindung mit dem Mittelpunkt der Kirche, eine solche « Zentralisierung », in den ersten christlichen Jahrhunderten, ja bis in die Neuzeit hinein, schon rein verkehrstechnisch unmöglich. Eine tatsächliche zentrale Leitung und Regierung der Kirche setzt eben andere Verkehrsmöglichkeiten voraus, als sie früher gegeben waren. Dauerte es doch damals Monate oder wenigstens Wochen, bis ein Bote von irgend einem Punkte des christlichen Ostens nach Rom gelangen konnte. Als Kardinalbischof Humbert von Silva Candida am 16. Juli 1054 die Bannbulle gegen Michael Cärularius auf dem Altar der Sophienkirche von Konstantinopel niederlegte, war Papst Leo IX. bereits gestorben. Der Papst war in jenen Zeiten weit mehr als heute darauf angewiesen, durch Vertrauenspersonen zu handeln und sich durch sie, ohne beständige Fühlung mit ihnen, vertreten zu lassen. Aber nicht selten sah er sich genötigt, die Abmachungen oder das Benehmen von Legaten, die ihrem Auftrag untreu geworden waren, zu missbilligen und gegen sie Stellung zu nehmen. Oftmals hatte sich an Ort und Stelle in der Zwischenzeit die Lage derart verändert, dass dafür die Anweisungen oder Vollmachten, die die Legaten von Rom mitgenommen hatten, nicht mehr ausreichten. Die Kirche war also unter verwickelten, anormalen Umständen doppelt und dreifach der Gefahr der Spaltung und Irrlehre ausgesetzt. Aber auch unter normalen Umständen war eine regelmässige, zentrale, bis ins einzelne gehende Leitung kaum möglich. Für diese normalen Verhältnisse genügte eben das von Christus eingesetzte Bischofsamt. Innerhalb der Grenzen einer Diözese war im allgemeinen die zentrale Leitung sehr bald schon in der Urkirche überall möglich und lässt sich auch als wirklich feststellen, wie u. a. Ignatius der Märtyrer († 107) bezeugt. Die Bischöfe hatten untereinander Fühlung, Gemeinschaft, Communio, mit den Nach-

barn, aber auch mit den entfernter Wohnenden, nicht zuletzt mit Rom (¹). Aus dieser Gemeinschaft ergab sich im Verlauf der ersten christlichen Jahrhunderte — gefördert durch die weltliche Organisation des Römischen Reiches — die hierarchische Ordnung von Kirchenprovinzen und Patriarchaten. Diese war sozusagen eine von unten, vom kollektiven, in jeder Einzeldiözese monarchischen Episkopat her aufsteigende Ordnung, die sich dann sehr bald mit der von oben, vom monarchischen Primat Roms her kommenden, absteigenden Ordnung traf, friedlich, organisch, aber zu Zeiten auch in Zusammenstössen, wie das ja auch nicht anders sein konnte, da der Herr das Himmelreich mit einem Acker verglich, auf dem Weizen und Unkraut gesät wurden (Matth. 13,24-30; 36-43). Ebenso wie in der Praxis zu Zeiten von oben her, vom Primat, die Zügel zu straff angezogen wurden, was unter Beeinträchtigung des von Christus eingesetzten kollektiven Bischofsamtes geschehen konnte, suchten die örtlichen Kirchen, vor allem die östlichen Patriarchate, gleichsam von unten her ihre Privilegien, Vorrechte, eine gewisse Autonomie zum Schaden des Primates und der Gesamtleitung der Kirche geltend zu machen. Gerade die Geschichte der Kirche des christlichen Ostens zeigt, wie oft eine zu grosse Unabhängigkeit oder Verselbständigung der Patriarchate Irrlehren und Spaltungen Vorschub geleistet hat.

3. **Vladimir Solov'ev über das Gleichnis vom Senfkorn.**

Manch einen der hier skizzierten Gedanken hat Vladimir Solov'ev mit grosser Klarheit in jenem Buch ausgedrückt und formuliert, das gleichsam den Schlußstein im Bau seiner Ekklesiologie bildet: « Russland und die Universale Kirche » (²). Er spricht dort nicht nur von der Bedeutung von Zentralisation und Dezentralisation in der Universal-Kirche, er führt auch den biblischen Vergleich vom Samenkorn im einzelnen aus und wendet ihn auf die primatiale Struktur der Kirche Christi an.

(¹) Vgl. L. HERTLING, *Communio und Primat, Miscellanea Historiae Pontificiae*, Band 7, bzw. 9, Rom 1943, S. 1-48; in italienischer Sprache gesondert erschienen unter dem Titel: *Communio, Chiesa e Papato nell'Antichità Cristiana*, Rom 1961.

(²) *La Russie et l'Église universelle*, 1889.

Eine dezentralisierte Hierarchie ist nach Solov'ev, der aus einer anderthalbjahrtausendelangen ostchristlichen Erfahrung urteilt, der Gnade der weltlichen Macht ausgeliefert. Nur in Verbindung mit Petrus und seinem Nachfolger vermag die Hierarchie sich in letzter Verbindlichkeit zu äussern. Wie es damals vor Cäsarea Philippi geschah, dass nur Petrus unter dem Schweigen der übrigen Apostel auf Jesu Frage, wer er sei, antwortete (Matth. 16,13-19), so war es auch nach dem sicheren Zeugnis der Geschichte in der Folge: « Und jedes Mal, wenn auch in Zukunft die Frage nach der Wahrheit an die christliche Menschheit gestellt werden wird, wird sie ihre bestimmte und entscheidende Lösung weder aus der allgemeinen Stimmabgabe noch aus dem Rate der Auserwählten empfangen. Die willkürlichen Meinungen der Menschen werden nur Häresien entstehen lassen; und die dezentralisierte und der weltlichen Macht auf Gnade und Ungnade ausgelieferte Hierarchie wird sich jeder Äusserung enthalten oder sich durch Konzilien wie die Räubersynode von Ephesus äussern. Ausschliesslich in ihrer Eintracht mit dem Fels, auf dem sie gegründet ist, wird die Kirche wahre Konzilien einberufen und in authentischen Formeln die Wahrheit festlegen können. Das ist nicht eine Meinung, es ist eine so imposante historische Tatsache, dass sie in feierlichen Augenblicken vom Ostepiskopat selbst bezeugt (1) worden ist, so eifersüchtig dieser auch auf die Nachfolge Petri war » (2).

Solov'ev sieht daher in jener Funktion des päpstlichen Primats, die im Verlauf der Jahrhunderte immer deutlicher hervortritt, nämlich in der Zentralisation, eine geschichtliche Notwendigkeit, die durch die fortschreitende Ausbreitung der Weltkirche bedingt ist: « Die irdische Menschheit ist keine Welt reiner Geister und darf es nicht werden; und so bedarf sie, um die Einheit ihres inneren Lebens offenbaren und entwickeln zu können, eines äusseren sozialen Organismus, der umso stärker zentralisiert sein muss, je weiter er sich ausbreitet und je stärker er sich differenziert.

(1) So übersetzen wir, statt « bestätigt », das « attesté » im Original.

(2) *La Russie et l'Église universelle*, Buch II, Kapitel I, 4. Auflage, Paris 1922, S. 93-94. Wir zitieren — mit nur geringen, jeweils angegebenen Änderungen — die Übersetzung nach: *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, Herausgegeben von Wladimir Szyłkarski, Erich Wewel Verlag, Freiburg im Breisgau, Band III, 1954, S. 251-252.

Wie das Leben des individuellen menschlichen Geistes sich mittels des organisch gestalteten menschlichen Körpers offenbart, so verlangt auch der kollektive Geist der wiedergeborenen Menschheit — die unsichtbare Kirche — eine sichtbare soziale Organisation als Bild und Werkzeug seiner Einheit. Von diesem Standpunkt aus stellt sich uns die Geschichte der Menschheit dar als eine allmähliche Formung des universalen Sozialwesens oder der einen und katholischen Kirche im weiten Sinne dieses Wortes » (¹).

Solov'ev wendet aber auch den biblischen Vergleich vom Samenkorn auf diesen in der Kirche Christi fortlebenden Primat an. Er fragt: Wenn die Binde- und Lösegewalt, die Christus den Aposteln übertragen hat (Matth. 18,18), « keine blosse Metapher und kein rein persönliches und vergängliches Attribut ist, wenn sie im Gegenteil den realen und lebendigen Keim (²) einer universalen und dauernden Institution darstellt, welche die gesamte Existenz der Kirche umfasst, wie sollten dann die besonderen Privilegien des heiligen Petrus, die in so ausdrücklicher und feierlicher Form verkündet wurden [Matth. 16,18-19], wie sollten sie nur belanglose Metaphern oder persönliche und vorübergehende Privilegien sein? » (³).

In einem späteren Kapitel (⁴) geht Solov'ev auf eine Schwierigkeit ein, die Orthodoxe im guten Glauben unter dem Zwang des Augenscheins vorbringen: Gewiss — so sagen sie — hat Christus in der Person des Petrus eine zentrale und souveräne Gewalt für die Kirche eingesetzt; doch sieht man nicht, warum diese Gewalt auf die römische Kirche und das Papsttum übergegangen sein sollte. Solov'ev erwidert: « Man erkennt den Stein an, der ohne Hilfe von Menschenhand losgebrochen worden ist, aber den grossen Berg, der daraus hervorging, will man nicht sehen » (⁵). Solov'ev verweist hiermit auf den Traum des Nabuchodonosor vom grossen Standbild (Dan. 2,31-35): « Während du hinschautest, riss sich ohne Zutun ein Stein vom Berge los, stiess an die eisernen und tönernen Füsse des Standbildes und zermalmte

(¹) Buch II, Kapitel VII, S. 134-135; deutsch S. 278.

(²) So ersetzen wir das « Kern » der deutschen Übersetzung. Im Französischen: « le germe réel et vivant ».

(³) Buch II, Kapitel II, S. 99; deutsch S. 255.

(⁴) Buch II, Kapitel IX.

(⁵) Buch II, Kapitel IX, S. 148; deutsch S. 287.

sie... Der Stein aber, der das Standbild zerschmettert hatte, ward zu einem grossen Berge und erfüllte die ganze Erde » (Dan. 2,34-35). Diese Tatsache — so meint Solov'ev — wird in der Heiligen Schrift durch Bilder und Gleichnisse gut erklärt. Man kenne diese Bilder und Gleichnisse auswendig, verstehe sie aber deshalb nicht besser (1).

Zu diesen Gleichnissen gehört auch das vom Senfkorn, das Solov'ev nun auf die Entwicklung in der Kirche im einzelnen anwendet: « Wenn der in einen Berg verwandelte Felsstein nur ein Symbol ist, so ist die Verwandlung eines einfachen, kaum sichtbaren Keimes in einen organisch unendlich viel grösseren und komplizierteren Körper — eine reale Tatsache. Und eben durch diese reale Tatsache erklärt das Neue Testament im voraus die Entwicklung der Kirche, dieses grossen Baumes, der im Anfang ein kaum wahrnehmbares Samenkorn war und der jetzt den Tieren der Erde und den Vögeln des Himmels Obdach bietet » (2).

Im folgenden Abschnitt zeigt dann Solov'ev, in welche Schwierigkeiten jene geraten — Katholiken und Nicht-Katholiken —, die den biblischen Vergleich aus den Augen verloren haben.

Er wendet sich nacheinander an Menschen, denen entweder eine überdogmatische oder — das andere Extrem — eine überkritische Geisteshaltung eigen ist. Von den überdogmatischen Geistern schreibt er: « Doch sogar in den Reihen der Katholiken selbst traf man auf ultradogmatische Geister, die bei der berechtigten Bewunderung für die gewaltige Eiche, die sie mit ihrem Schatten deckt, sich absolut weigern zuzugeben, dass dieses ganze Übermass organischer Formen aus einem ebenso einfachen und unentwickelten Gefüge hervorgegangen sei, wie jenes einer gewöhnlichen Eichel. Hört man sie, so müsste die Eiche, wenn sie aus einer Eichel entstanden ist, in letzterer bereits in klarer und deutlicher Weise vorhanden gewesen sein, wenn auch nicht mit allen Blättern, so doch mit allen Zweigen des grossen Baumes: er müsse nicht nur substantiell identisch mit ihr sein, sondern ihr ganz und gar ähneln » (3).

Den überkritischen Geistern aber gibt Solov'ev zu bedenken: « Und nun fangen die Geister einer entgegengesetzten Tendenz —

(1) Ebenda S. 148, bzw. 287.

(2) Ebenda, S. 148-149, bzw. 287.

(3) Buch II, Kapitel IX, S. 149; deutsch S. 287-288.

ultrakritische Geister — an, die arme Eichel genauestens von allen Seiten zu betrachten. Natürlich entdecken sie darin nichts, was der grossen Eiche entsprechen würde: weder die verschlungenen Wurzeln, noch den mächtigen Stamm, noch die dicht belaubten Zweige, noch die wellenrandigen und ausdauernden Blätter (1). *Humbug* ist das alles! sagen sie; die Eichel ist eben nur eine Eichel und kann nie etwas anderes sein; was die grosse Eiche mit all ihren Attributen betrifft, so weiss man nur zu gut, woher sie kommt: es sind die Jesuiten, die sie beim Vatikanischen Konzil erfunden haben, wir haben es mit unseren eigenen Augen gesehen... im Buche des *Janus* » (2).

Beiden aber hält Solov'ev vor: « Auf die Gefahr hin, den extremen Dogmatikern als Freidenker zu erscheinen und gleichzeitig von den kritischen Geistern zum verkappten Jesuiten erklärt zu werden, muss ich doch diese absolut sichere Wahrheit bezeugen: eine Eichel hat wahrhaftig eine ganz und gar einfache und unentwickelte Struktur; es ist unmöglich, in ihr all die Teile zu entdecken, die eine grosse Eiche ausmachen, und doch ist diese *wahrhaftig* aus der Eichel hervorgegangen, ohne jegliche List, ohne jede Usurpation, sondern aus gutem, ja sogar aus göttlichem Recht. Da Gott, der den Beschränkungen der Zeit und des Raumes und der mechanischen Ursächlichkeit (3) nicht unterliegt, in dem gegenwärtigen Samen der Dinge die ganze verborgene Mächtigkeit ihrer Zukunft sieht, musste Er in der kleinen Eichel auch die mächtige Eiche, die daraus entstehen sollte, sehen, bestimmen und segnen; in dem Senfkorn, im Glauben Petri sah (4) und verhiess Er den ungeheuren Baum der katholischen Kirche, die die Erde mit ihren Zweigen überschatten sollte » (5).

(1) So übersetzen wir « feuilles ondulées et résistantes », statt: « die sanft bewegten und widerstrebenden Blätter.

(2) Buch II, Kap. IX, S. 149-150; deutsch S. 288. In der deutschen Ausgabe erklärt eine Fussnote, dass « Janus » Deckname war für Joh. Jos. Ignaz von Döllinger und sein Werk: *Der Papst und das Konzil*, Leipzig 1869, 2. Aufl. unter dem Titel: *Das Papsttum*, herausgegeben von J. Friedrich, 1890.

(3) Französisch: « du mécanisme matériel ».

(4) « Il a aperçu »; eigentlich: « er hat wahrgenommen » oder « bemerkt ».

(5) A.A.O., S. 150, bzw. 288-289.

Solov'ev hat ganz richtig gesehen, dass die Schwierigkeit, den Primat im Nachfolger des heiligen Petrus anzuerkennen, von zwei entgegengesetzten Seiten kommen kann. Entweder macht man zum Ausgangspunkt für die Betrachtung der Entwicklung in der Kirche das Anfangsstadium und versucht, die spätere Entwicklung aus dem ursprünglichen Befund verständlich zu machen; oder aber man nimmt als Ausgangspunkt ein späteres Stadium und man bemüht sich, aus diesem Späteren das Frühere zu erklären.

Die Entwicklung der Kirche lässt sich ausserdem mit den Augen des Geschichtlers und denen des Theologen betrachten. Jede dieser Betrachtungsweisen hat ihre Vor- und Nachteile; man wird deshalb historische und theologische Methode miteinander verbinden müssen. Ist doch gerade beim Studium der Entwicklung der kirchlichen Hierarchie, der kirchlichen Lehrentfaltung oder des Entstehens von Irrlehre und Spaltung die rein geschichtliche Betrachtung der Gefahr ausgesetzt, das übernatürliche Phänomen der Kirche in rein menschliche, natürliche, geschichtliche Momente aufzulösen und so an der Oberfläche der Wirklichkeit stehen zu bleiben; während der Theologe leicht der Gefahr erliegt, ihm missliebige Tatsachen unbeachtet zu lassen oder zu leugnen, das konkrete Geschehen abstrakt aprioristisch zu deuten, ein früheres Stadium kirchlicher, dogmatischer oder theologischer Entwicklung anachronistisch mit dem Maßstab eines späteren zu beurteilen und so das spätere Stadium in das frühere hineinzuprojizieren, als ob notwendigerweise ein später definiertes Dogma nicht nur immer objektiv wahr, sondern auch durch die Jahrhunderte hindurch subjektiv im Bewusstsein aller Gläubigen ausdrücklich klar gewesen wäre. Der Dogmatiker muss daher vom Historiker lernen — soweit ein oft fragmentarisches Material eine historisch-genetische Synthese überhaupt zulässt —, was tatsächlich in den vorausgegangenen Jahrhunderten der Kirchengeschichte geschehen ist, ob dies nun im Einklang mit der geoffenbarten und kirchlichen Lehre steht oder nicht. Der Historiker aber muss vom Dogmatiker lernen, wie die tiefere, hinter den äusseren geschichtlichen Ereignissen liegende Wirklichkeit aussieht, mag sie auch dem Anschein nach oftmals nicht mit jenen Ereignissen übereinstimmen oder ihnen widersprechen.

An dieser Stelle mag ein Wort über Vinzenz von Lerin angebracht sein. Man hat im christlichen Osten wie Westen seine

« Glaubensregel » (« Regula fidei ») nicht selten falsch verstanden und das: « Man muss grosse Sorge tragen, dass wir an dem festhalten, was überall, immer und von allen geglaubt worden ist » (1) in dem Sinne ausgelegt, als ob jedes Dogma in der Kirche von Anfang an überall, immer und von allen bewusst geglaubt worden sei. Dass Vinzenz nicht eine so unhistorische, naive Vorstellung vom Dogmenfortschritt oder Glaubensfortschritft (« profectus fidei ») hat, ergibt sich klar aus seiner genannten Schrift. Dort schreibt er: « Es soll also wachsen und grossen und gewaltigen Fortschritt machen die Einsicht, das Wissen, die Weisheit sowohl der einzelnen wie aller, sowohl eines einzelnen Menschen wie der ganzen Kirche — nach Altersstufen und Jahrhunderten —, doch nur innerhalb der eigenen Art. d. h. im gleichen Dogma, im gleichen Sinne und in der gleichen Ansicht » (2). Er vergleicht dieses Wachstum mit den Altersstufen des Menschen: « Es besteht ein grosser Unterschied zwischen der Blüte der Kindheit und der Reife des Greisenalters; aber dieselben, die Jünglinge waren, werden Greise, so dass, wenn sich auch ein und desselben Menschen Zustand und Aussehen verändert, trotzdem ein und dieselbe Natur, ein und dieselbe Person bestehen bleibt » (3). Anschliesend bringt Vinzenz auch den Vergleich mit dem Weizenkorn: « Gesät haben unsere Vorfahren vor alters auf diesem Saatfeld der Kirche Weizenkörner des Glaubens. Sehr unbillig und unpassend wäre es, wenn wir, ihre Nachkommen, statt des echten Weizens der Wahrheit das unechte Unkraut des Irrtums einsammeln wollten. Es ist vielmehr recht und folgerichtig, dass Anfang und Ende nicht uneins seien und dass wir vom Wachstum des Weizens auch Dogma als Weizen-

(1) « Magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est », *Vincentii Lerinensis commonitoria*, Digessit, vertit, adnotavit Gerardus RAUSCHEN. *Florilegium Patristicum*, Band V, Bonn 1906, S. 12.

(2) « Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius ecclesiae — aetatum ac saeculorum gradibus — intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia ». A.a.O., S. 48.

(3) « Multum interest inter pueritiae florem et senectutis maturitatem, sed iidem ipsi fiunt senes, qui fuerant adolescentes, ut, quamvis unius eiusdemque hominis status habitusque mutetur, una tamen nihilominus eademque natura, una eademque persona sit ». Ebenda, S. 49.

frucht einernten, damit, wenn sich etwas aus jener Erstlingssaat im Verlauf der Zeit entwickeln sollte, es auch jetzt sich freue und ausgebildet werde, ohne dass jedoch im geringsten die Eigenart des Keimes verändert werde; hinzukommen darf Aussehen, Gestalt, Sonderung; doch soll die Natur jeder Art verbleiben » (1). Was Vinzenz betont, ist die wesentliche Identität zwischen Same und Frucht, mag auch zum Weizenkorn im Wachstum gleichsam hinzukommen die « species, forma, distinctio », d.h. mag sich auch die äussere Gestalt der aufkeimenden und wachsenden Pflanze ändern bei der Ausgestaltung der verschiedenen Teile, die im einen Organismus alle in ihrer Tätigkeit einander bedingen, voneinander abhängen und zusammenarbeiten zum Nutzen des Ganzen.

Die Hauptsache ist also, was auch Solov'ev bereits hervorgehoben hat: der grosse Baum ist tatsächlich « ohne Kunstgriff oder Gesetzwidrigkeit » aus dem Senfkörnlein hervorgegangen; rechtmässig, ja nach göttlichem Recht. Daher sind das Senfkorn und der grosse Baum und alle dazwischenliegenden Entwicklungsstufen ein und dieselbe Pflanze, so wenig sie sich auch dem äusseren Anschein nach auf den ersten Blick ähneln mögen.

Unter dem Titel « Der Apostel Petrus und das Papsttum » (2) zeichnet dann Solov'ev mit wenigen Strichen ein Bild vom historischen Werden und Wachsen des römischen Primats: « Die Verlegung der höchsten kirchlichen Macht, wie sie durch Christus in der Person des heiligen Petrus begründet wurde, nach Rom ist eine offenkundige Tatsache, die von der Tradition der Kirche bestätigt und von der Logik der Dinge gerechtfertigt wird. Was aber die Frage betrifft, *wie* und in welchen Formen die Macht Petri dem Bischof von Rom übertragen wurde, so handelt es sich hier um ein Problem der Geschichte, das mangels urkundlicher Belege

(1) « Severunt maiores nostri antiquitus in hac ecclesiastica segete triticeae fidei semina. Iniquum valde et incongruum est, ut nos eorum posteri pro germana veritate frumenti subditivum zizaniae legamus errorem. Quin potius hoc rectum et consequens est, ut, primis atque extremis sibimet non discrepantibus, de incrementis triticeae institutionis triticei quoque dogmatis frugem demetamus, ut, cum aliquid ex illis seminum primordiis accessu temporis evolvatur, et nunc laetetur et excolatur, nihil tamen de germinis proprietate mutetur; addatur licet species forma distinctio, eadem tamen cuiusque generis natura permaneat ». Ebenda, S. 49-50.

(2) *La Russie et l'Église universelle*, Buch II, Kapitel X.

nicht auf wissenschaftliche Art gelöst werden kann (1). Wir glauben der orthodoxen Überlieferung, wie sie in unseren liturgischen Büchern verzeichnet steht und wonach der heilige Petrus nach Rom gekommen ist, dort endgültig seinen bischöflichen Stuhl aufgerichtet und vor seinem Tode selbst seinen Nachfolger bestimmt hat. Im weiteren Verlauf sieht man, wie die Päpste von der christlichen Gemeinde der Stadt Rom gewählt wurden, bis die gegenwärtig übliche Art und Weise der Wahl durch das Kardinalskollegium endgültig festgesetzt worden ist » (2).

« Zudem haben wir » — so fährt Solov'ev fort — « seit dem zweiten Jahrhundert (in den Werken des heiligen Irenäus) authentische Zeugnisse, die beweisen, dass die Kirche von Rom bereits von der ganzen christlichen Welt als Mittelpunkt der Einheit betrachtet wurde und dass der Bischof von Rom dauernd die oberste Autorität genoss, obwohl die Formen, in denen die oberste Autorität zum Ausdruck kam, sich notwendigerweise den Zeiten entsprechend verändern mussten, indem sie immer bestimmter und achtunggebietender wurden, je mehr sich das gesamte gesellschaftliche Gefüge der Kirche komplizierte, differenzierte und sich immer weiter und weiter entwickelte » (3).

Kurz gesagt, Solov'ev vergleicht den Primat der Urkirche mit dem Keim im Samenkorn, im Senfkörnlein: « Die monarchische Macht der Universalen Kirche war im Urchristentum nur ein kaum wahrnehmbarer, doch lebenskräftiger Keim; im zweiten Jahrhundert hat sich dieser Keim offensichtlich entwickelt, wie es die Taten des Papstes Viktor bezeugen; im dritten die Taten der Päpste Stephanus und St. Dionysius und im vierten Jahrhundert die des Papstes Julius I. Im folgenden Jahrhundert sehen wir bereits diese höchste Autorität und diese monarchische Macht der römischen Kirche wie ein kräftiges Bäumchen emporragen — mit dem heiligen Papst Leo I. Und schliesslich gegen das neunte Jahrhundert ist das Papsttum bereits jener majestätische und mächtige Baum, der das christliche Universum mit dem Schatten seiner Zweige deckt » (4).

(1) Vielleicht hat Klemens von Rom in seinem Brief (I) an die Korinther, 44,1-3, Migne PG 1,296, doch auch bezüglich dieser Frage einen wertvollen Wink gegeben. Vgl. auch Irenäus, *Adversus haereses*, 3, 3, 3.

(2) Solov'ev, *La Russie et l'Église universelle*, S. 158-159; deutsch S. 294-295.

(3) Ebenda, S. 159, bzw. 295.

(4) Ebenda, S. 160, bzw. 295.

4. Das Senfkorn der Kirche jetzt und heute.

Christus der Herr hat sehr klar vorausgesagt, dass seine Kirche im Verlauf der Geschichte aus einem unscheinbaren Samenkorn zum grossen Baum heranwachsen werde. Aber immer wieder von neuem stellt sich dem Menschen, der die wahre Kirche Christi sucht, die Frage, wo sie zu finden sei. Doch ist die Entscheidung der Frage eigentlich gar nicht so schwer, vorausgesetzt, dass man jene christlichen Gemeinschaften, die den Anspruch erheben, die einzige wahre Kirche Christi zu sein, aufmerksam und vorurteilslos daraufhin betrachtet und darüber nachsinnt, ob sie in ihrem geschichtlichen Gesamtdasein die Einheitlichkeit der Entwicklung des Senfkorns erkennen lassen. Es bieten sich nur die folgenden Möglichkeiten einer Entwicklung an: 1. Die aus dem Senfkörnlein hervorgewachsene Pflanze ist bereits zu Beginn ihres Wachstums oder mittendrin eingegangen und existiert nicht mehr. 2. Diese eine Pflanze hat eine Reihe von Ablegern gebildet; aus e i n e r Pflanze sind mehrere, sind viele wesentlich nicht voneinander verschiedene Pflanzen geworden, die man nicht mehr voneinander unterscheiden kann (1). 3. Aus e i n e r Pflanze sind mehrere geworden, die sich aber seit der Trennung vollständig auseinanderentwickelt haben. 4. Das Senfkörnlein existiert zwar nicht mehr als solches; aber es ist mittlerweile zu einem grossen Baum herangewachsen, mit ihm organisch identisch durch Vermittlung aller vorhergehenden geschichtlichen Zwischenstufen. Für den gläubigen Christen schaltet die erste Möglichkeit aus; denn es ist nicht denkbar, dass Christi

(1) Hierher gehört auch die neuerdings von Erzpriester Nikolaj Afanas'ev entwickelte orthodoxe Kirchenkonzeption. Er unterscheidet zwischen « universaler Ekklesiologie» und « eucharistischer Ekklesiologie ». Die erste lehnt er ab, die zweite sucht er geschichtlich und theologisch zu begründen. Die erste fasst die Gesamtkirche als Ganzes, die örtlichen Kirchen als Teile des Ganzen. Die zweite sieht in jeder örtlichen, besonders bischöflichen Eucharistiefeier ein Ganzes, das die Gesamtkirche in sich enthält und abbildet. Doch gibt es in dieser Theorie keine den Einzelkirchen übergeordnete Gewalt. Auch andere orthodoxe Theologen nehmen die Lehre Afanas'evs an. Siehe darüber: N. AFANASSIEFF / N. KOULOMZINE / J. MEYENDORFF / A. SCHMEMANN, *La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*, Neuchâtel 1960, Vgl. auch unsere Studie: *Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart, Zeitschrift für katholische Theologie* 77 (1955), S. 257-300.

Kirche zugrunde geht. Auch die zweite Möglichkeit kommt nicht in Frage, weil sie im Gegensatz zur vollkommenen Einheit und Einzigkeit der von Christus gegründeten Kirche steht. Die dritte Möglichkeit stösst sich an der wesentlich gleichen Natur und organischen Ganzheit der Kirche des Gottmenschen. Daher ist auch die Drei-Zweige-Theorie, derzufolge katholische Kirche, Orthodoxie und Anglikanismus trotz ihrer Trennung sich mit gleichem Recht katholisch nennen, von der Kirche verurteilt worden (1).

Es bleibt also nur die letzte Möglichkeit: entweder den Protestantismus oder die Orthodoxie oder die katholische Kirche als den Baum anzuerkennen, der sich aus dem Senfkörnlein entwickelt hat. Da der Protestantismus als Einheit gar nicht existiert, bleibt nur die Möglichkeit, jede einzelne protestantische Gemeinschaft oder auch Sekte zu betrachten, ob sie etwa als der aus dem Senfkorn hervorgewachsene Baum in Frage komme. Diese Untersuchung wird aber dem protestantischen Christen u.a. dadurch erschwert, dass gerade der Protestantismus weithin die Sichtbarkeit der Kirche leugnet, die ja im Gleichnis vom Senfkorn so deutlich hervortritt. Wir kommen der Lösung schon näher, wenn wir die weitere Frage stellen, ob die ursprünglich östliche, heute aber über die ganze Erde verbreitete Orthodoxie jener Baum der einzigen wahren Kirche Christi sei. Dagegen spricht, dass gerade seit der Trennung zwischen Ost und West, seit der Loslösung der östlichen Kirchen von Rom, eine immer weiter gehende Aufspaltung und Zersplitterung vor sich geht, nicht nur in Patriarchate, sondern in nationale Autokephalien, in Nationalkirchen, ja teilweise auch innerhalb ein und derselben Autokephalie in verschiedene Hierarchien (wie zum Beispiel gegenwärtig unter den orthodoxen Russen der Auswanderung), eine Aufspaltung und immer grösser werdende Lockerung der gemeinsamen Bande im Hirten- und Lehramt, so dass von einem einheitlichen Gebilde, das einer organisch einen und einheitlichen Pflanze gliche, nicht mehr die Rede sein kann. Man denke unter anderem an die Spannung,

(1) « Tres videlicet christianas communiones, romano-catholicam, graeco-schismaticam et anglicanam, quamvis invicem separatas ac divisas, aequo tamen iure catholicum nomen sibi vindicare »: PIUS IX, *De unicitate Ecclesiae*, 16. September 1864; Denzinger, Num. 1685; vgl. 2199.

die zwischen Konstantinopel und Moskau um des Vorranges willen besteht. Diese Lockerung hat seit der Trennung im Verlauf der Jahrhunderte derart zugenommen, dass die Orthodoxie — wenn man die beiden Unionskonzilien mit Rom ausnimmt, das zweite ökumenische Konzil von Lyon (1274) und jenes von Ferrara-Florenz (1438-1439) — niemals ein ökumenisches Konzil oder auch nur ein all-orthodoxes Konzil hat einberufen können, um gemeinsam über Fragen der Lehre und Leitung zu beraten und zu entscheiden. Auch gibt es in der Orthodoxie nach vollzogener Trennung keinen Dogmenfortschritt mehr, wie er zur Zeit der ersten sieben ökumenischen Konzilien möglich war, als Ost und West in der gleichen Kirche verbunden waren, und wie er in der katholischen Kirche später, über die westlichen Schismen und die abendländische Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts hinaus, seine organische Fortsetzung fand.

Das Verhältnis von Orthodoxie und Protestantismus zur katholischen Kirche lässt sich also nicht denken wie das Zueinandergehören dreier grosser Zweige ein und desselben Baumes. Wahr am Bild vom Baum mit seinen Zweigen ist, dass die durch die Spaltung abgetrennten Gemeinden vorher laub- und blüten- und fruchtreiche Zweige am Baum der Kirche waren, die noch nach der Trennung, wenn auch geschädigt und wesentlich vermindert, Saft und Lebenskraft, kirchliche Reichtümer, kirchliche Werte und Güter bewahrten. Eine solche Trennung aber ist ein grosser Schaden nicht nur für den abgetrennten Teil, sondern auch für den Baum selbst. Mag auch der Schaden für den abgetrennten Zweig besonders gross sein, da er, aus der Einheit und Einzigkeit der Kirche losgelöst, kein organischer Teil des Baumes mehr ist; so darf man doch den Schaden für den Baum selbst nicht unterschätzen. Dieser bleibt zwar der eine Baum in seinem ganzen Wesensbestande, erleidet aber doch durch die Abtrennung eines grossen, lebensvollen Zweiges eine schmerzliche Wunde und empfindliche — wenn auch nicht wesentliche — Einbusse.

Nun gehört es aber zum Wesen eines organischen Gebildes, einer Pflanze, mit der Jesus das Himmelreich, d.h. die Kirche auf Erden, verglichen hat, dass sie die lebendigen Kräfte besitzt, Verwundungen zu heilen, wiederherzustellen, neuzubilden, auszugleichen und möglichst wieder wettzumachen, mögen auch verunstaltende Narben oder unwesentliche organische Schwächen für lange Zeit zurückbleiben.

In der Tat hat die katholische Kirche seit den Trennungen niemals aufgehört danach zu streben, das Getrennte sich wieder einzuverleiben, wieder mit sich zu vereinen. Und mag das auch, aufs Ganze gesehen, nicht gelungen sein, es sind doch mit allen getrennten Ostkirchen im Verlauf der Jahrhunderte Einigungen zustandegekommen — man nennt sie oft abwertend « Unionen » —, die eine weit grössere Bedeutung haben, als es ihre geringe zahlenmässige Stärke vermuten lässt. Diese katholischen Ostkirchen bewirken durch die Feier ihrer östlichen Liturgien und durch ihre ererbten Gebräuche eine Verstärkung oder Wiederbelebung östlicher Überlieferung *innerhalb* der katholischen Kirche und stellen zugleich eine lebendige Verbindung her mit den noch *ausserhalb* der Kirche befindlichen Ostchristen des gleichen Ritus und Brauchtums. Dadurch bezeugen sie die Kraft der Kirche Christi, das Getrennte wiederzuvereinigen und das durch die Trennung in Vergessenheit Geratene von neuem ins Bewusstsein zu erheben. Aus der Kirche schöpfen Kraft und Gnade auch jene Einigungsbestrebungen, die im Protestantismus entstanden sind, wie im vergangenen Jahrhundert die Oxford-Bewegung in England und in unseren Tagen die ökumenische Bewegung über die ganze Welt.

Das Gleichnis vom Senfkorn lehrt uns, dass Gottes Reich auf Erden aus einem kleinen, unscheinbaren Samenkorn zu einem grossen, gewaltigen Baum heranwächst. Das Senfkorn ist die Kirche, in der Christi Predigt im Lehramt, Christi Priestertum im Opfer und in den Sakramenten, Christi Hirtenamt in der Hierarchie des Neuen Bundes fortlebt und weiterwirkt. Wie das Senfkorn und der ausgewachsene Baum wesentlich ein und dasselbe pflanzliche Gebilde sind, so bleibt die Kirche wesentlich ein und dieselbe in allen ihren Entwicklungsstufen, trotz der grössten Verschiedenheit an innerer Durchformung und äusserer Gestalt. Am Anfang steht die Kleinheit und einfache Anlage des Samenkorns; am Ende die Grösse der ausgewachsenen Pflanze in ihrer vollen Entfaltung und Kompliziertheit. Das Gleichnis lehrt uns auch, dass zu Beginn der Entwicklung eine grössere qualitative Umschichtung und Umgestaltung statthat, während sich das Wachstum später mehr quantitativ äussert. Für die Anfangsentwicklung ist von grosser Bedeutung der Keim, der den ganzen Baustoff des Samenkorns unter Nahrungsaufnahme von aussen ergreift.

Wir beobachten das Wachsen der Kirche besonders anschaulich in der gläubigen Aufnahme der Frohbotschaft auf der ganzen Erde, in der Lehr- und Dogmenentfaltung; in der liturgischen Differenzierung und auch wieder Vereinheitlichung der Riten; in der kirchlichen Gesetzgebung und im Brauchtum; in der hierarchischen Struktur der Diözesen, Metropolen, Patriarchate, im Aufbau von unten, wie auch besonders in der obersten Leitung durch den Nachfolger Petri, im Aufbau vom untersten Felsen her, der seinerseits auf dem Felsen Christus aufruht.

Mit dem Problem der zentralen Gewalt in der Kirche hat sich in besonderer Weise Vladimir Solov'ev beschäftigt. Er sieht die fortschreitende Zentralisierung im römischen Primat als bedingt durch die stets zunehmende Differenzierung des weltweiten Organismus der Kirche. Die von Christus dem Petrus übertragene Primatsgewalt vergleicht er mit dem Keim im Samenkorn, mit dem biblischen Senfkorn, mit einem Samen, einer Eichel, die zur Eiche heranwächst. Er zeigt, wie vor einem solchen Wunder der Natur und des Glaubens der starr konservative wie der übertrieben kritische Geist verlegen und ratlos bleibt, da er das Geheimnis nicht in die Enge seiner vorgefassten Meinung zu fassen vermag. Doch lassen sich die Tatsachen nicht leugnen: dass das Senfkörnlein zu einem Baume ward, und dass die Urkirche die gleiche ist wie jene, die heute die ganze Welt mit ihren Zweigen überschattet.

Wie immer wir die Kirche betrachten: ob wir versuchen, im Anfangsstadium die heutige Gestalt der Kirche zu entdecken, oder im heutigen Entwicklungsstand die Urkirche wiederzuerkennen; wir stehen in gleicher Weise vor dem Geheimnis. Ob wir das Wachsen der Kirche mit den Augen des Historikers betrachten oder mit den Augen des Glaubens, des Dogmatikers oder Theologen; stets eröffnen sich uns neue Sichten. Immer wieder aber stehen wir vor dem Geheimnis das wir zu ergründen, an das wir uns von verschiedenen Seiten heranzutasten suchen.

Aber trotz des Glaubensgeheimnisses zeigt uns das Gleichnis vom Senfkorn auch heute noch mit grosser Deutlichkeit, welche geschichtliche kirchliche Gemeinschaft die erforderte Einheit, Identität, Kontinuität, weltweite Ausbreitung und reichhaltige Entwicklung aufweist, so dass man in ihr das Senfkorn und den Baum wiedererkennen kann, von denen Christus im Gleichnis spricht.

Bernhard Schultze S. J.

Deux Homéliaires Syriaques de la Bibliothèque Vaticane

Dans la longue recension qu'il donna de la première livraison de l'œuvre gigantesque de Mgr. A. Ehrhard (¹) sur les sources hagiographiques et homilétiques de la tradition ecclésiastique byzantine, le P. Charles Martin écrivait: « Il existe en syriaque un certain nombre, pas tellement considérable d'ailleurs, de traductions de collections grecques homilétiques dont les manuscrits sont au moins contemporains, parfois antérieurs, à nos plus anciens témoins byzantins, et qui ont sur ceux-ci le double avantage, et de nous livrer des collections notablement plus complètes, et de mettre en plus vive lumière, leur fonds original grec » (²). Et à l'appui de son affirmation il arrivait à citer 6 recueils syriaques, parmi lesquels les deux manuscrits que nous présentons ici, Vaticans Syriaques 368 et 369.

Quelques années après, à propos de la publication de textes grecs de Proclus de Constantinople dont la traduction syriaque est conservée dans ces deux recueils, le même P. Ch. Martin attirait de nouveau l'attention sur eux: « Nous avons déjà signalé ailleurs l'importance de ces deux manuscrits syriaques, Vatic. syr. 368 et 369 pour l'histoire des anciens recueils homilétiques byzantins, car il n'est pas douteux que ce ne soient là des traductions de très anciennes collections grecques, et vraisemblablement originaires du milieu syrien » (³). Malheureusement, la description de ces deux manuscrits telle qu'elle apparait dans le catalogue

(¹) A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*. Bd. I. (*Texte und Untersuchungen*, Bd. 50). Leipzig, 1937.

(²) *Byzantion* XII (1937), pp. 347-362; à propos de nos mss., pp. 355-359.

(³) Cf. Ch. Martin, *Un florilège grec d'homélies christologiques*... dans *Le Muséon* LIV (1941), pp. 17-57; plus spécialement p. 21.

publié au siècle dernier par le cardinal Angelo Mai [1] ne permet que très imparfaitement de se rendre compte de leur contenu. Regardant de près ces deux homéliaires, nous nous sommes trouvés devant des problèmes multiples causés non seulement par de nombreuses lacunes, mais surtout par un grand désordre des folios, spécialement dans le V. S. 368 [2]. La première opération à réaliser était de remettre les cahiers recomposés dans leur ordre normal. Ce travail de démontage et de reconstruction a été mené à bien grâce à l'habileté des techniciens du laboratoire de restauration de la Bibliothèque Vaticane. Une nouvelle numérotation [3] des folios permet de donner une description précise et complète.

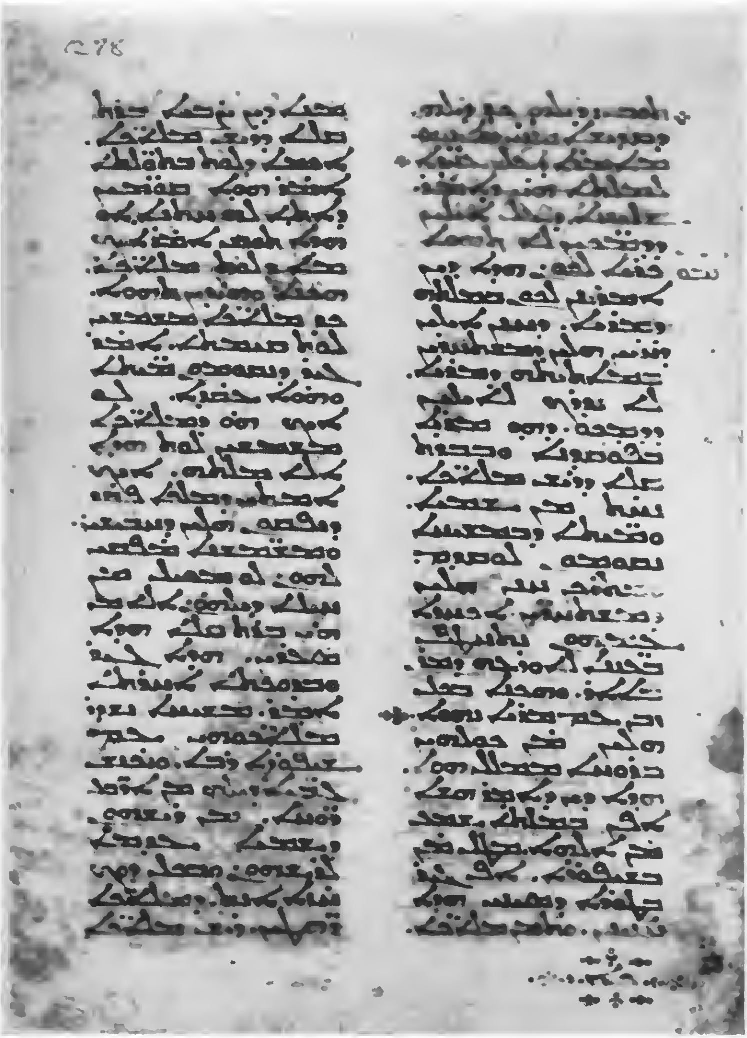
Les manuscrits ont ainsi retrouvé leur physionomie originale bien que mutilés par la perte de nombreux folios, la lacération de quelques autres, sans parler de détérioration provenant des méfaits de l'eau spécialement dans le V. S. 369.

Avant de passer à la description et à l'analyse de ces deux recueils, disons un mot de leur structure générale identique. Ce sont des collections d'homélies (ܡܐܡܪ̈ܐ) pour tout le Cycle de l'année liturgique, commençant par la fête de Noël et se terminant pai celle de la Pentecôte, en passant par les différents Mystères de N.S., le Carême, la Semaine-Sainte, Pâques et l'Ascension. A leur place dans le cycle temporal sont intercalées des homélies (ou des panégyriques) pour les fêtes de la B. V. Marie et des principaux saints. Chaque collection se termine par un certain nombre d'homélies sur des sujets divers plus généralement à caractère parénétique. V. S. 368 comprenait primitivement au moins 60 homélies (la mutilation finale ne permet pas de dire de combien de numéros le ms. se composait au total), et V.S. 369 en comptait 61. Actuellement le premier contient encore 54 homélies dans leur teneur intégrale ou fragmentaire, le second 56. De ces 110 homélies 15 sont communes aux deux collections qui nous offrent ainsi 95 homélies différentes: 62 ont été ou publiées en

(1) A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, vol. V, pars altera, Rome, 1831, pp. 42-44; sur A. Mai et l'édition des catalogues de Mss. de la Bibliothèque Vaticane, cf. E. Tisserant, *I cataloghi stampati dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, dans Orientalia, nova series, VII (1936) pp. 102-104.

(2) Pour abréger nous dirons V. S. 368 et V. S. 369, lire Vatican Syriaque...

(3) En réalité seul V. S. 368 avait une numérotation des pages (de deux en deux); V.S. 369 n'avait reçu aucune numérotation des ff.



V. S. 368, f. 140r



V. S. 369, f. 26r

syriaque ou dans leur original grec. Il en reste 33 non encore identifées; 7 de celles-ci ont été repérées dans d'autres collections, dans la mesure où les catalogues donnent une description suffisante et vont jusqu'à reproduire l'incipit (1). Du grand nombre de ces homélies traduites du grec, on ne peut pas conclure à priori que toutes proviennent d'un original grec. A ces premières rien n'empêche que ceux qui ont composé les collections aient mêlé des compositions proprement syriaques. Une étude linguistique apporterait la solution de ce problème ou au moins une probabilité(2). Malgré le caractère inachevé que peut présenter l'étude sur les sources de ces deux collections, nous avons pensé que sa publication pouvait offrir un intérêt à ceux qui étudient les relations entre les traditions patristiques grecque et syriaque aussi bien qu'aux historiens de la liturgie. Des spécialistes plus rompus au maniement des textes patristiques arriveront certainement à faire sortir de leur anonymat nombre de ces homélies actuellement sans identité propre. Nous en sommes dès maintenant très heureux, et nous les remercions à l'avance pour les complément qu'ils apporteront à ces premiers résultats.

DESCRIPTION DES MANUSCRITS

I. – V. S. 368

Au début de la 2e partie du tome III de sa *Bibliotheca Orientalis* (3), J. S. Assemani, ff. D. ij^r-D. iv^r, donne la description de

(1) C'est ainsi que nous avons pu identifier 5 de ces homélies grâce aux collections du British Museum. Nous profitons de cette note pour remercier la Direction du British Museum qui nous a envoyé très rapidement la reproduction de ces textes pour une comparaison directe avec les nôtres: on verra dans l'analyse, plus loin, les correspondances exactes: il s'agit de V.S. 368, 32 et V.S. 369, 4, 16, 17, 18.

(2) Récemment, le professeur T. Jansma de Leyde a étudié le cas de deux homélies syriaques certainement traduites du grec et dont l'original est cependant inconnu. Cf. *Une homélie anonyme sur la chute d'Adam. L'Orient Syrien* V (1960), pp. 159-182, 253-292; *Une homélie anonyme sur la création du monde*, ib., pp. 385-400. Par contre le même T. Jansma conclut à l'originalité du texte syriaque pour une autre homélie conservée uniquement en syriaque et que l'on retrouvera précisément plus loin (= V. S. 368, 33); cf. *Une homélie anonyme sur l'effusion du Saint-Esprit*, ib., VI (1961), pp. 157-178.

(3) Josephus-Simon ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, t. III, p. 2, Rome, 1728.

7 mss. syriaques sous le titre: « Codices Syriaci manuscripti a D. Gabriele Eva (1) Archiepiscopi Cypri Syro-Maronita oblati Sanctissimo Patri Benedicto XIII (2) Pontifici Maximo, et ab hoc Bibliothecae Vaticanae addicti » (3). Celui des mss. qui porte le

(1) Gabriel Eva (Ḥawa) avait été d'abord moine de la congrégation maronite de s. Antoine. A Rome dès 1707, il eut une grande part dans l'installation des moines antonins dans l'église des ss. Marcellin et Pierre (cf. MORONI, *Dizionario d'erudizione...*, t. XII, col. 80); supérieur de la communauté romaine de sa congrégation il fut chargé en 1721 par Clément XI d'une mission de pacification entre deux archevêques maronites du Liban, avec le titre d'ablégat (cf. P. DIB, art. *Maronite* in D. T. C., t. X, col. 82); en 1740 il fait partie de la commission des 3 réviseurs nommés par Benoît XIV pour la révision du Synode libanais de 1736 (ibid., col. 83); sans autre indication, il est cité en 1728 dans la liste des évêques maronites de Chypre, par J. HACKETT, *A History of the Orthodox Church of Cyprus*, Londres, 1901, p. 529. Pour d'autres détails biographiques, cf. P. RAPHAËL, *Le rôle du Collège Maronite Romain dans l'orientalisme aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Beyrouth 1950, pp. 152-53.

(2) Benoît XIII, 1724-1730.

(3) De cette série de 7 mss., nous n'avons réussi à identifier les nn. 6 et 7; le n. 4 selon toute probabilité est le V. S. 346 (As. 89); quant aux nn. 1, 2 et 3, ils sont respectivement les V. S. 368 (As. 111), 339 (As. 82) et 341 (As. 84). Le cas du n. 5 offre une plus grande difficulté d'identification. S. E. et J. S. ASSEMANI dans *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus...* partis primae tomus secundus, Rome 1758, p. 429, terminent la description du V. S. 75 par cette précision: « inter codices orientales a Petro Aloysio CARAFA archiepiscopo Larissaeo Vaticanae Bibliothecae addictos, olim sexagesimus quintus ». Or l'analyse de ce ms. plus encore, le nom du scribe et la date correspondent parfaitement avec le n. 5 de Gabriel Ḥawa. Il s'agit de la IIe partie du Triodion melkite en syriaque, qui va du samedi de Lazare au Dimanche après la Pentecôte. A la fin du tome II de sa *Bibliotheca Orientalis* (cf. note 9) publié en 1721, J. S. Assemani donne la liste des mss. donné par Pier Luigi CARAFA. Le ms. qui porte le n. LXV (ib. p. 516), est bien aussi un Triodion, mais d'après la brève notice qui le décrit, il s'agirait plutôt de la I^e partie. Grande a été notre surprise de découvrir qu'il y a en fait deux V. S. 75: le 1er (qui porte actuellement une reliure faite sous Pie IX) correspond au V. S. 75 décrit par les Assémani dans leur catalogue; le 2e (qui porte une reliure faite sous Pie VI au temps du Cardinal de Zelada, donc entre les années 1800-1801 et qui a comme cote 75 p[ars.] II) est la I^e partie du Triodion (identique comme contenu à V. S. 74). C'est donc celui-ci qui provient, selon toute probabilité, du legs de Pier-Luigi Carafa: legs concédé certainement quand ce prélat (plus tard cardinal) était Secrétaire de la S. Congrégation de la Propagande, c'est-à-dire depuis 1717 et antérieurement à 1721 quand

n. 1, n'est autre que V. S. 368. Sa description est minutieuse. Chaque homélie qui porte son numéro d'ordre original est reportée avec le nom de l'auteur, le titre, les mutilations subies et éventuellent l'incipit en latin ou une référence bibliographique. A la fin de la notice Assemani ajoute: « Codex membranaceus in folio annorum circiter nongentorum vetustissimus stronghilis seu rotondis literis syriacis exaratus... ».

Une autre description plus brève celle-ci et beaucoup moins exacte est celle du catalogue manuscrit de la Bibliothèque de Joseph-Simon Assemani (1) où V. S. 368 se trouvait encore. Il figure sous le n. CXIX. La notice se réduit à ces lignes: « Homiliae L. SS. Patrum, videlicet Anastasii Sinaïtae 2. Gregorii Theologi 8. Johannis Chrysostomi 30. Severiani ep. Gabalae 1. Jacobi Doctoris. 6. Procli Constantinopolitani 2. Basilii Magni 1. Cyrilli Alexandrini 1. Cod. in fol. membr. saec. VII ». Le total contrairement au titre monte à 51 homélies; néanmoins malgré les erreurs d'attribution aux différents auteurs qui proviennent d'un désastreux mélange avec la description du ms. suivant le CXX (i. e. le V. S. 369), il s'agit bien là de notre ms.

Une troisième description se trouve dans le catalogue manuscrit des manuscrits de la Bibliothèque de Joseph-Simon Assemani épargnés par l'incendie du 30 août 1768 (2). Notre ms. porte

---

parut le tome II de la *Bibliotheca orientalis*. Cette digression nous a permis de voir le sort ultérieur des mss. de Gabriel Ḥawa et de constater qu'un seul est entré directement dans le fonds Vatican, alors que 4 autres resteront au moins jusqu'en 1768 dans la Bibliohtèque de J. S. Assemani.

(1) Auj. Vat. lat. 8994, le ms. porte le titre suivant: « Bibliothecae Domesticae Josephi-Simonii Assemani Archiepiscopi Tyri, etc. Codicum mss. et librorum orientalium rarioris editionis Catalogus ». La description du ms. syr. CXIX est à la page 38. A la fin du ms., pp. 140 et 141 on lit une note signée par les différents *Scriptores* de la Bibliothèque Vaticane qui affirme la convenance de l'achat du fonds Assemani pour la Bibliothèque. Cette note est datée du 11 août 1768, à peine antérieure à l'incendie du 30 août de la même année qui devait ravager l'appartement jadis occupé par Joseph-Simon Assemani († le 16 janvier 1768) et brûler une partie de sa bibliothèque.

(2) Auj. Vat. lat. 13.204, le ms. porte le titre suivant: « Catalogus codicum Mss. ad hereditatem b. m. Joseph Simoni Assemani Archiepiscopi Tyri etc. spectantium, qui ex fortuito incendio quod in cubiculis Bibliothecae Vaticanae adnexis die 30 Augusti An. 1768 contingit superfuerunt; eorumq[ue] qui penes Stephanum Evodium Assemanum Archiepiscopum

la cote CXI. La description est plus complète que la précédente, mais n'atteint pas à la précision de celle de la *Bibliotheca orientalis*. Elle se trouve aux pages 89-91. A quelques expressions près on la retrouve littéralement retranscrite dans le Catalogue de A. Mai (1): « Codex in fol. membr. paginarum 395 (2), Chaldaicis literis exaratus quo continentur Homiliae LX. variorum SS. Patrum, duabus dispositis columnis; ex quibus, nonnullis hinc inde foliis deperditis novem desiderantur, quae autem supersunt, hunc in ordinem digestae sunt ... » Suivent 51 numéros, dont A. Mai omettra le n. 50, le n. 51 devenant le 50 et dernier. A l'examen avaient échappé les nn. 1, 22 et 25 de notre description; le n. 34 (37 de la description actuelle) est sous le nom d'Alexandre évêque d'Alexandrie, par suite d'une mauvaise lecture de ܐܘܣܒܝܣ = Eusèbe, évêque de la même ville. La notice se termine: « Is codex ad octavum Christi saeculum haud immerito videtur referendus ». On verra plus loin que cette appréciation peut être retenue.

Apameae adservabantur ». Ce ms. n'est pas daté. Du titre néanmoins il résulte qu'Etienne-Evode Assemani à l'exemple de son oncle s'était constitué une bibliothèque personnelle de mss. Dans ce catalogue le nombre des mss. syriaques atteint le nombre de 202; à partir du n. 155 les descriptions sont d'une seconde main, et celle des nn. 200-202 de la main d'A. Mai. Le Vat. lat. 8.226 conserve aux ff. 40^r-41^r un promemoria émanant d'Etienne-Evode Assemani postérieur à l'incendie, dans lequel il expose la nécessité où il se trouve de vendre la bibliothèque qu'il a reçu en héritage de son oncle; dans l'inventaire sommaire de cette bibliothèque sont mentionnés non pas 202 mais seulement 149 mss. syriaques. Une étude reste encore à faire sur l'acquisition par la Bibliothèque Vaticane du fonds des Assemani. La date n'en est pas connue. Isidoro Carini dans *La Biblioteca Vaticana proprietà della sede apostolica*, Rome, 1892, pp. 119-120, écrit: « Fu pure sotto Clemente XIII (1758-1769) che acquistaronsi circa 202 manoscritti siro-caldaici, 180 arabici, e 6 turchi, che furono di Giuseppe-Simone, e di Stefano-Evodio Assemani, come può vedersi ne' due Vatt. latt. 8225 (auj. 8226) e 8994. Codesti Assemaniani formano una nuova serie di arabici nella Vaticana ». Les mss. cités ne parlent pas du tout de l'achat du fonds Assemani. Clément XIII étant mort le 2 février 1769, l'acquisition de la Bibliothèque susdite aurait du être opérée entre la fin de 1768 date du mémoire cité de Etienne-Evode Assémani et le début de 1769. C'est possible, mais une telle conclusion devrait être précédée d'arguments plus probants.

(1) Op. cit., pp. 42-43.

(2) En réalité 396, le n. d'ordre 183 ayant été assigné à deux pages successives.

Il n'a pas semblé inutile avant d'arriver à la description matérielle de V. S. 368, de le suivre dans les différents répertoires où on peut le trouver; ces mentions pouvant d'ailleurs aider à reconstituer les dernières phases de son histoire avant l'entrée définitive dans le fonds Vatican sous sa cote actuelle.

Utilisant certains des éléments, fournis par les documents cités, nous donnerons du ms. la description suivante: parchemin de bonne qualité, de format moyen 255 × 175 mm., écrit sur deux colonnes; la réglure est réduite au tracé des lignes horizontales extrêmes supérieure et inférieure, et à celui des lignes verticales qui limitent la largeur des colonnes; chaque colonne a une hauteur de 180 mm. environ sur une largeur de 55 mm. env., l'intervalle entre les colonnes est de 17 mm env. Le nombre des lignes est régulièrement de 32 par colonne. Les ff. sont disposés en quinions dont le premier f. est numéroté à l'aide des chiffres syriaques à l'angle inférieur droit. Il reste actuellement 198 ff. (i. e., 396 pages).

Le ms. se composait d'au moins 27 cahiers, l'homélie qui porte le n. 60 (54 de la description actuelle) ne se finit pas avec le f. 198^{v} qui termine le cahier ܟܘ. Le 27e cahier était-il lui aussi un quinion, la question semble insoluble.

Chaque homélie porte un numéro d'ordre indiqué dans la marge à hauteur du titre, le texte est précédé du nom de l'auteur, du titre, et quelquefois d'une indication d'ordre liturgique (jour de son utilisation); toutes ces caractéristiques sont à l'encre rouge, de même que l'*explicit* qui reprend en les abrégeant les données du début.

En général un petit dessin linéaire géométrique à l'encre rouge sépare une homélie de la suivante. Le texte de l'homélie est écrit d'une encre brune foncée.

Quelques notes marginales de la même main encerclées par un filet rouge soulignent un passage important.

Le ms. mutilé du début et de la fin est privé de son titre général et ne nous conserve aucun colophon capable de nous renseigner sur son âge et son lieu d'origine.

L'écriture esṭrangelā avec quelques lettres serṭā peut remonter jusqu'au milieu du VIIIe s. Comparer le specimen reproduit avec la planche LIII de Hatch (1) provenant d'un ms. daté de 743-744.

(1) W. H. P. Hatch, *An Album of Dated Syriac Manuscripts* (*Monumenta paleographica vetera,* second series). Boston, 1946.

Depuis son entrée dans le fonds Vatican, le ms. a reçu une reliure très simple de cuir rouge avec au dos et aux plats une bordure décorative d'or appliquée au fer; sur le dos n. 368, sur les plats le blason de Grégoire XVI (1831-1846) et du cardinal bibliothécaire Giuseppe Albani (1830-1834). La reliure a donc été faite entre les années 1831 et 1834.

Nous avons déjà noté qu'à une période difficile à préciser les ff. du ms. avaient subi une grande perturbation, c'est dans cet état de désordre qu'une main occidentale (XVIIIe s?) a numéroté les pages de deux en deux. Les quinions ont eux aussi reçu une numérotation à la manière occidentale c'est-à-dire en commençant par le dernier.

Comme plusieurs fois ce ms. a été cité suivant la pagination précédente, nous donnons un tableau de correspondance entre cette pagination et la foliotation actuelle.

pp. 1-14 = ff. 1^{r}-7^{v}; 15-16 = 11^{rv}; 17-20 = 9^{r}-10^{v}; 21-22 = 8^{rv}; 23-26 = 12^{r}-13^{v}; 27-28 = 16^{rv}; 29-30 = 18^{rv}; 31-32 = 17^{rv}; 33-34 = 20^{rv}; 35-36 = 19^{rv}; 37-42 = 21^{r}-23^{v}; 43-46 = 14^{r}-15^{v}; 47-48 = 24^{rv}; 49-52 = 30^{r}-31^{v}; 53-62 = 25^{r}-29^{v}; 63-64 = 32^{rv}; 65-70 = 33^{r}-35^{v}; 71-72 = 37^{rv}; 73-74 = 36^{rv}; 75-148 = 38^{r}-74^{v}; 149-152 = 76^{r}-77^{v}; 153-154 = 75^{rv}. 155-182 = 78^{r}-91^{v}; 183^{ab} = 92^{rv}; 184-191 = 93^{r}-96^{v}; 192-193 = 107^{rv}; 194-195 = 106^{rv}; 196-201 = 98^{r}-100^{v}; 202-203 = 102^{rv}; 204-205 = 101^{rv}; 206-211 = 103^{r}-105^{v}; 212-213 = 97^{rv}; 214-215 = 108^{rv}; 216-217 = 117^{rv}; 218-233 = 109^{r}-116^{v}; 234-395 = 118^{r}-198^{v}.

Nous terminerons cette description en donnant la composition actuelle de chaque quinion auquel nous conserverons son numéro en syriaque; si le quinion est complet ou perdu entièrement, nous l'indiquons entre parenthèses et ensuite nous donnons les ff. correspondants; pour les quinions incomplets, nous les reconstituons théoriquement en indiquant entre crochets le nombre de ff. disparus, ce qui fera apparaître, dépassant considérablement les 9 ff. indiqués manquant dans la description précédente, une mutilation totale de 62 ff. pour les 26 quinions:

quinion ܐ = [2 ff.], 1-6, [1 f.], 7; ܒ = [3 ff.], 8-13, [1 f.]; ܓ (complet) = 14-23; ܕ (perdu), [10 ff.]; ܗ = 24-31, [1 f.], 32; ܘ = 33, [1 f.], 34-41; ܙ et ܚ (complets) = 42-51, 52-61; ܛ (perdu), [10 ff.]; ܝ et ܝܐ (complets) = 62-71, 72-81; ܝܒ = [1 f.], 82-89, [1 f.]; ܝܓ =

[2 ff.], 90-96, [1 f.]; ܛ (perdu), [10 ff.]; ܝ (complet) = 97-106; ܝܐ = 107, [9 ff.]; ܝܒ (complet), 108-117; ܝܓ = [1 f.], 118-119, [4 ff.], 120-121, [1 f.]; ܝܕ = 122-125, [2 ff.], 126-129; ܝܗ-ܝܛ (complets) = 130-139, 140-149, 150-159, 160-169, 170-179; ܟ = 180-182, [1 f.], 183-188; ܟܐ (complet) = 189-198.

Signalons enfin une note de lecteur dans la marge supérieure du f. 147r : نظر (ms. نصر) هذا جرجيس الكرمسداني
" *A vu ce* [*livre*] *Ǧirǧīs al-karamsaddānī* ". Il a existé au collège maronite de Rome un élève de ce nom au début du XVIIe s.; il est même connu pour son activité littéraire (1). Ce ms. était-il à Rome au XVIIe s. dans la Bibliothèque du Collège Maronite, de là serait-il passé au Couvent des ss. Marcelin et Pierre d'où Gabriel Ḥawa l'aurait offert à Benoît XIII? Les éléments manquent encore pour établir avec certitude l'histoire de ce ms.

II. - V. S. 369

Nous suivrons pour la description de ce ms. la même méthode que pour le précédent. Une notice brève le signale sous la cote CXX dans le catalogue manuscrit de la Bibliothèque de Joseph-Simon Assemani (2). « Homiliae LIII. Patrum videlicet Gregorii 2. Procli Constantipolitani 7. Amphilocii Iconiensis 1. Johannis Chrysostomi 35. Basilii Magni 2. Alexandri ep. Alexandrini 1. Gregorii Nazianzeni 2. Eusebii Alexandrini 1. Isaaci Doctoris 2. Cod. in fol. membr. saec. VII ». Le total des homélies monte bien à 53 comme le titre l'indique, mais on constate autant de fantaisie que dans la description parallèle du ms. précédent. Les auteurs cités pour les 2 mss. ne laissent cependant pas de doute sur leur identité respective.

Une deuxième description se trouve dans le Catalogue de la Bibliothèque de Joseph-Simon et d'Etienne-Evode Assemani (3); elle servira à l'édition du catalogue de A. Mai qui la reproduira

(1) G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. III (*Studi e Testi*, 146). Città del Vaticano, 1949, p. 336, aussi pp. 309, 353; P. Raphaël, *op. cit*,. p. 113.

(2) Vat. lat. 8994, p. 38; cf. note 13.

(3) Vat. lat. 13204, pp. 91-94; cf. note 14.

à peu près telle quelle (¹). « Homiliae LXII. variarum SS. Patrum, duabus dispositis columnis, ex quibus, nonnullis hinc inde foliis deperditis, octo desiderantur, quae autem supersunt, hisce sunt titulis praenotatae ». Suivent 54 numéros. Manquent les nn. 1,20 et 44 de la présente description. D'autre part, en raison du désordre précédent des ff. 101-124, les nn. 33-37 de la description manuscrite (et de même dans A. Mai) [qui correspondent aux nn. 32-36 de la présente description] suivent les nn. 30-32 [en fait 37-39 de l'ordre normal], le n. 38 n'étant rien autre que la suite du n. 32 de la description manuscrite. La notice se termine par une indication sur l'âge du ms. et sa provenance: « Is codex ad septimum Christi saeculum videtur referendus, pertinuitque olim ad ecclesiam s. Michaëlis in urbe Maipharacta, seu Martyropolis in Mesopotamia; uti in fine adnotatur ». Nous verrons plus loin qu'il nous semble devoir abaisser un peu l'âge du ms.; quant aux autres précisions sur l'origine nous les jugerons à la lumière des sources d'où elles ont été extraites.

Passons maintenant à la description du ms.: parchemin de médiocre qualité, percé de nombreux trous, de format assez grand 317×212 mm., écrit sur deux colonnes; la réglure est réduite au tracé des lignes horizontales extrêmes supérieure et inférieure, et à celui des lignes verticales qui limitent la largeur des colonnes; les colonnes ont une hauteur variable de 225 à 245 mm., sur une largeur variable de 70 à 75 mm., l'intervalle entre les colonnes est de 15 à 17 mm. Le nombre des lignes varie également de 38 à 41 par colonne. Les ff. sont habituellement disposés en quinions (pourtant les cahiers ܝܒ et ܟܕ étaient dès l'origine des quaternions, et les cahiers ܝܐ et ܟܒ n'ont jamais comptés que 9 ff.). Le 1er f. de chaque cahier est numéroté à l'aide des chiffres syriaques à l'angle inférieur droit. Il reste actuellement 211 ff.

Le ms. se composait de 30 cahiers.

Chaque homélie porte un numéro d'ordre. Mais alors que dans le ms. précédent ce numéro était de la même main, ici il a été écrit par une seconde main à l'encre brune et quelquefois même il a été omis. La dernière homélie porte le numéro 62; en fait il faut préciser que dans la numération le n. 45 a été sauté si bien que la collection n'a jamais compté que 61 homélies. Le texte de l'homélie est précédé du nom de l'auteur, du titre, et quelquefois d'une

(¹) Op. cit., pp. 43-44.

indication d'ordre liturgique (jour de son utilisation); toutes ces caractéristiques sont à l'encre rouge, de même que l'*explicit* qui reprend en les abrégeant les données du début; quelquefois une ligne écrite à l'encre verte donne plus de variété au titre. Le titre et l'auteur de l'homélie dont le texte est à cheval sur deux cahiers consécutifs sont repris en grosses lettres à l'encre rouge dans la marge supérieure des ff. qui terminent et commencent les cahiers; de même pour les ff. milieux des cahiers; cette particularité toutefois cesse avec le quinion ܠ. En général un petit dessin géométrique à l'encre rouge sépare une homélie de la suivante. Le texte de l'homélie est écrit d'une encre brune devenue claire et pâle par endroit.

Quelques notes marginales de la même main, encerclées par un filet rouge soulignent un passage important. Lorsqu'un mot syriaque n'est que la translitération d'un mot grec, l'original grec est souvent écrit dans la marge en onciales et accentué, par une main postérieure de peu, semble-t-il, à celle du texte, et au moyen d'une encre plus foncée.

Les citations scripturaires sont indiquées par une série de signes ⟨ ⟨ ⟨ mis au début de toutes les lignes où se poursuit le texte sacré.

L'écriture esṭrangelā pure comparée avec les planches LIX et LXVII de Hatch (1) reproductions de mss. datés respectivement de 802 et 844-45, nous inviterait à faire remonter le ms. à la 1ère moitié du IXe s.

Depuis son entrée dans le fonds Vatican, le ms. a reçu une reliure identique à celle du ms. précédent, confectionnée par conséquent entre les années 1831 et 1834. Sur le dos elle porte le numéro 369.

Nous avons déjà indiqué qu'à une période difficile à préciser les ff. d'une section du ms. avaient été bouleversés dans leur ordre. Bien que le ms. ne possédât pas de foliotation antérieure, nous donnons néanmoins la correspondance entre cette foliotation supposée [ ], et la foliotation actuelle apposée après la restauration du ms.: [ff. 101^r-103^v] = ff. 120^r-122^v; [104^r-105^v] = 118^r-119^v; [106^r-107^v] = 123^r-124^v; [108^r-124^v] = 101^r-117^v.

Nous terminerons cette description en donnant la composition actuelle de chaque cahier. Nous procéderons de la même

(1) Cf. note 17.

manière que pour le ms. précédent; au lieu des 8 ff. indiqués manquant dans la description manuscrite (reprise par A. Mai) de notre ms., nous verrons que celui-ci est mutilé de 83 ff. (1).

Cahier ܐ et ܒ (perdus), [20 ff]; ܓ = [1f.], ff. 1-3, [2 ff.], 4-7; ܕ (complet), 8-17; ܗ = 18-22, [1 f.], 23-25, [1 f.]; ܘ et ܙ (complets) = 26-35; 36-45; ܚ = 46-48, [5 ff.], 49-50; ܛ (complet) 51-60; ܝ = [2 ff.], 61-66, [2 ff.]; ܝܐ (complet) = 67-75; ܝܒ = 76-82, [3 ff.]; ܝܓ = [1 f.], 83-90, [1 f.]; ܝܕ (complet) = 91-100; ܝܗ (perdu) = [10 ff.]; ܝܘ (complet) = 101-110; ܝܙ = 111-113, [1 f.], 114-117; ܝܚ et ܝܛ (perdus) = [20 ff.]; ܟ = 118-119, [1 f.], 120-121, [1 f.], 122, [1 f.], 123-124; ܟܐ = 125-126, [1 f.], 127-133; ܟܒ = 134-137, [2 ff.], 138-141; ܟܓ (complet) = 142-151; ܟܕ = 152, [2 ff.], 153-159; ܟܗ (complet) = 160-169; ܟܘ = [1 f.], 170-178; ܟܙ = [1 f.], 179-182, [1 f.], 183-184, [1 f.]; ܟܚ (complet) = 185-192; ܟܛ (complet) = 193-202; ܠ = 203-204, [1 f.], 205-211.

Signalons enfin que le f. 210v se terminait par un long colophon. La lacération de la partie supérieure du f. l'a mutilé du début écrit à l'encre rouge; la partie suivante a été grattée et une seconde main a écrit par dessus. Cette addition palimpseste n'offre aucun intérêt. Par une heureuse fortune la fin du colophon a été conservée en entier; il est à noter que la partie écrite en brun du colophon est d'une écriture différente du reste: écriture plus fine rappelant davantage l'écriture à influence serṭā, mais c'est vraisemblablement la même main.

ܫܠܡܗ ܕܝܢ ܣܦܪܐ ܐܟܣܢܝܐ ܘܫܠܝܚܐ ܘܥܢܝܘ ܥܠ ܙ̈ܥܘܪܐ
ܕܡܢ ܡܪܢ ܕܗܘ ܡܕܒܪܢܘܬ ܣܘܪ̈ܝܐ ܡܦܩܘܕ . ܐܠܗܐ ܥܠ ܟܠ ܡܢ
ܕܗܘܝܐ ܒܫܘܠܡܐ ܗܢܐ . ܢܬܠܐ ܠܗܘܢ ܡܛܠ ܡܪܝ ܐܟܘ̈ܬܗ
ܘܐܒ̈ܝ ܘܦܢܘ̈ܗܝ ܕܡܕܝܢܬܐ ܡܚܝܠܬܐ ܘܬܠܡܝܕܘܗܝ ܘܥܠ

(1) Nous rappelons que sur les 30 cahiers, ܝܙ et ܟܚ étaient des quaternions et les cahiers ܝܐ et ܟܙ ne comportaient que 9 ff.; on a supposé que les cahiers manquants étaient des quinions en raison de la forte proportion de ceux-ci.

ܟܠ ܡܢ ܕܐܫܬܘܬܦ ܒܟܬܒܐ ܗܢܐ ܐܘ ܒܡܠܬܐ ܐܘ
ܒܒܥܘܬܐ ܢܥܗܕܝܘܗܝ ܕܡܪܝܐ ܢܗܘܘܢ ܒܬܪ̈ܥܘܗܝ ܠܥ̈ܠܡܐ
ܕܕܠܥܠܡ ܐܡܝܢ . ܐܡܝܢ ܘܐܡܝܢ .

Ce long colophon dans une langue à peine correcte ne nous apprend que peu de choses. Nous savons néanmoins que le copiste s'appellait Serge, ܣܪܓܝ étant une graphie incomplète de ܣܪܓܝܣ; ce copiste était de la ville de Mayperqāṭ, la Martyropolis des Grecs, évêché monophysite (1) de la province de Mésopotamie qui avait come métropole Amīd.

Le f. 211 était resté blanc, il a été ensuite couvert par endroits de griffonages et dessins d'animaux; au milieu du recto ressort une note de possession écrite en serṭā.

ܐܠܗܘܢ ܟܬܒܐ ܗܢܐ ܕܐܘܪ̈ܗܡܐ ܕܡܪܝܢ ܘܢܘܚ ܡܝܟܐܝܠ ܡܫܡܫܐ
ܡܫܡܫܐ ܘܪܫܐ ܐܘܡܢܬ ܗܟܢܐ ܕܒܥܘܡܪܐ ܡܚܝܠܐ ܕܢܗܪܐ ܕܩܪܝܪܐ ܕܗܘ
ܒܠܐܘܢ . ܟܠ ܕܩܪܐ ܒܗ ܢܨܠܐ ܒܠܥܠܝܗܘܢ ܘܒܠܠ ܒܠܝܐܪܘܗܝ .
ܘܒܠܒܘܬܐ (sic) | | ܠܗ ܐܡܝܢܐ ܐܡܝܢ ܘܐܡܝܢ .

A un certain moment de son histoire, le ms. a été la propriété d'un certain Mīḥā'il prêtre et archimandrite du couvent « du fleuve [du] froid ». Le couvent: *dairā d'qarīrā* est connu des chroniqueurs syriens qui le localisent dans la région de Mélitène (Malatiyah), il fut fondé par le patriarche jacobite Yūḥannān Sarīgʰtā vers 965; il existait encore au XIIIe s., il fut pillé par les Turcomans vers 1240 (2). Comment de la région de la Basse Arménie le ms. est-il passé de mains en mains pour aboutir dans la Bibliothèque de J. S. Assémani, il est peu probable que de nouveaux éléments

(1) Cf. M. Lequien, *Oriens Christianus*, t. II. Paris, 1740, coll. 997-1002; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*. Cambridge, 1905, pp. 111-113.

(2) Cf. R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*. t. II, Oxford, 1901, col. 312; — I. B. Abbeloos-Th. J. Lamy, *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum* I, Louvain, 1872, coll. 411, l. 18 et sq.; 413, l. 18; 415, l. 14. — E. A. Wallis Budge, *The Chronography of Gregory Abū'l Faraj*. Vol. I. Oxford, 1932, p. 480.

viennent apporter une clarté plus grande à cette question. Quoiqu'il en soit, cette note confirme l'affirmation du P. Ch. Martin qui voyait dans ce ms. une collection d'origine monophysite [1].

ANALYSE DES HOMÉLIAIRES

Pour l'analyse des deux homéliaires nous avons adopté l'ordre suivant:

1. Nous commençons par donner à chaque homélie ou fragment un numéro d'ordre qui est celui que nous citons pour renvoyer d'une homélie à une autre.

2. Nous indiquons les ff. correspondants au texte analysé en indiquant les lacunes qui mutilent le milieu ou la fin d'une homélie; nous ne précisons le nombre de ff. disparus que pour les lacunes au milieu du texte.

3. Nous reproduisons le n. de l'homélie dans la collection complète. Nous le restituons sans le dire, si le scribe l'a omis (cela dans V. S. 369), ou si l'homélie est mutilée du début.

4. Nous donnons comme nom d'auteur celui qui apparait dans le titre explicitement; nous le restituons quand l'homélie est mutilée du début, grâce à *l'explicit*, ou grâce à l'homélie précédente quand son titre est précédé de la mention: ܬܘܒ ܕܝܠܗ ܟܕ ܕܝܠܗ = du même. C'est quelquefois à l'homélie suivante qu'il faut recourir; il nous a paru superflu en tout cas d'indiquer à quel moyen on a recouru pour identifier l'auteur.

Nous avons également unifier les appellations: nous avons par exemple mis sous le nom de Jean Chrysostome les homélies qui portaient comme auteur Jean de Constantinople, ou Jean évêque

(1) Cf. art. cité, *Byzantion* XII (1937), p. 356. Etant donnée la grande ressemblance entre les deux collections de V.S. 368 et V.S. 369, en raison surtout des 15 homélies communes dans une traduction littéralement semblable presque toujours, nous pensons que V.S. 368 est aussi d'origine monophysite. La seule présence de l'homélie 47 d'Isaac le Docteur contre Nestorius et Eutychès ne suffit pas, semble-t-il, pour conclure à une origine orthodoxe du recueil. Laissons aux patrologues le soin de montrer jusqu'à quel point les Jacobites se sont réclamés plus particulièrement d'Eutychès.

de Constantinople [1]. Il pourrait dans ce dernier cas s'agir d'un autre Jean, Jean le Jeûneur par exemple comme pour l'homélie V. S. 369, 52 dont l'original grec est précisément publié sous ce nom. Il bien évident que nous ne cherchons pas ainsi à supprimer tout problème d'authenticité, mais simplement à unifier dans le sens général de l'attribution le nom de l'auteur.

5. Nous donnons un titre qui soit le plus clair possible quitte à ne pas suivre littéralement l'original syriaque; le titre à lui seul ne suffisant pas pour identifier une homélie.

6. Quand le texte syriaque est publié, nous renvoyons à l'édition sans autre indication. Si nous avons seulement retrouvé l'original grec, nous y renvoyons ayant recours habituellement à la Patrologie grecque de J. P. Migne (citée PG.) en précisant chaque fois l'auteur quand il est différent de celui de notre texte. Nous donnons toujours l'*incipit* syriaque accompagné de son parallèle grec. Nous donnons le *desinit* syriaque lorsqu'il diffère du grec. Quand une homélie n'a pas été identifiée nous donnons à la fois l'*incipit*. et le *desinit* Dans l'analyse de V. S. 369, quand il s'agit d'homélie commune avec V. S. 368, nous nous contentons de renvoyer à ce premier ms. Pour préciser les lacunes, nous avons de préférence renvoyé à un autre témoin du même texte, à son défaut à l'édition du texte original grec. En l'absence de l'un et l'autre nous donnons le *desinit* et l'*incipit* du fragment, que nous indiquons *Des. et *Inc. pour les distinguer clairement de ceux qui indiquent le début et la fin absolus d'un texte. Les précisions apportées dans la détermination des lacunes donneront une idée exacte de leur importance.

Pour éviter les notes dans le cours de l'analyse nous avons toujours donné les références bibliographiques dans le texte même et sans abréviations; nous avons usé de quelques sigles usuels que nous précisons: BHG = [F. HALKIN] *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, 3e édition, Bruxelles, 1957; PO. = *Patrologia orientalis*, Paris; DTC = VACANT-MANGENOT, *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris.

(1) Le cas n'est pas rare en effet que le titre d'une homélie contienne explicitement le nom de Jean Chrysostome et que l'explicit indique Jean de Constantinople, ou inversement.

I – Vatican Syriaque 368

1 (ff. 1ra-6vb; lac. 1 f.; 7^{ra-vb}; lac.) 1. Jean Chrysostome. Sur la Nativité du Seigneur. Mutilée du début et de la fin ainsi que d'une partie centrale; en grec, PG 49, 351-362 (BHG 1892).

* Inc. f. 1^r ܕܐܝܟ ܐܝܕܐ ܐܝܬܘܗ ܗܝ ܕܫܡܫܐ ܕܙܕܝܩܘܬܐ = *ἡλίκον ἐστὶ τὸν τῆς δικαιοσύνης ἥλιον*, ib., 351, l. 17.

* Des. f. 6^v ܪܒ ܟܘܡܪ̈ܐ ܒܠܚܘܕܘܗܝ ܐܝܬܐ ܠܗܝ ܕܐܚܘܝ[ܢ] = *ὁ ἀρχιερεὺς μόνος φέρε, λοιπὸν ἀποδείξωμεν*, ib., 357, l. 28.

* Inc. f. 7^r ܚܫܒܬ ܬܫܪܝܢ ܘܬܫܪܝܢ = *ἀριθμῆσαι . . . Ὑπερβερεταῖος, Δῖος*, ib., 358, l. 29.

* Des. f. 7^v ܚܢܢ [ܕܝܢ] ܡܢ ܗܠܝܢ ܘܠܐ ܡܕܡ = *Ἡμεῖς δὲ τούτων μὲν οὐδὲν*, ib., 359, l. 33.

2 (ff. 8ra-13vb; lac. 1 f.; 14ra-16va) 2. Grégoire de Nysse. Sur la Nativité du Seigneur. Mutilée du début ainsi que d'une partie centrale; en grec, PG 46, 1128-1149 (BHG 1915).

* Inc. f. 8^r ܐܘܛܘܡܛܘܢ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܐܝܟ ܗܕܐ ܕܠܘܬ ܥܐܕܐ = *αὐτόματον ἡ τοιαύτη περὶ τὴν ἑορτὴν οἰκονομία*, ib., 1129, l. 31.

* Des. f. 13^v ܘܠܡܚܘ̈ܬܐ ܕܝܠܢ ܗܘ ܥܠܘܗܝ = *καὶ τοὺς ἡμετέρους μώλωπας εἰς ἑαυτὸν*, ib., 1141, l. 39.

* Inc. f. 14^r ܡܛܠ ܐܝܕܐ ܡܬܢܟܠ = *ὑπὲρ τίνος ἐπιβουλεύεται*, ib., 1144, l. 44.

3 (ff 16va-18vb) 3. Proclus de Constantinople. Sur la Nativité du Seigneur. Édition d'après ce ms., mais incomplète en raison du désordre antérieur des ff., par J. B. Chabot, *Trois homélies de Proclus évêque de Constantinople, Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, classe di Scienze morali, storiche e filologiche*. Serie quinta, vol. V., Roma, 1896, pp. 180-181; une traduction latine avec la même lacune avait déjà été publiée par A. Mai, *Spicilegium Romanum* IV, Roma, 1840, pp. XCII-XCIII et reprise dans PG 65, 843-846. La lacune de l'édition de J. B. Chabot (i e. actuel f. 17^{rv}) a été publiée d'après le codex or. 8606 du British Museum, par

C. Moss, *Proclus de Constantinople Homily on the Nativity,* dans *Le Muséon,* XLII (1929), pp. 63-66; en grec, Ch. Martin, *Un florilège grec d'homélies christologiques,* dans *Le Muséon* LIV (1941), pp. 40-43 (BHG 1897).

4 (ff. 18vb-20ra) 4. Proclus de Constantinople. En mémoire de s. Etienne, sur l'économie du Salut et la Naissance de la B. V. Marie; homélie prononcée à la *Porte de Karinos* (?) = ܦܘܠܣ, ܕܩܪܝܢܘܣ après la fête de la Nativité du Seigneur; en grec, PG 65, 704-708 (BHG 1914d).

Inc. ܣܓܝܐܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܥܐܕܐ ܘܫܘܚܠܦܐ = *πολλαὶ καὶ διάφοροι πανηγύρεις.*

5 (ff. 20rb-23vb; lac.) 5. Basile de Césarée. Sur la Nativité du Seigneur. Mutilée de la fin; en grec, PG 31, 1457-1476 (BHG 1922).

Inc. ܡܘܠܕܗ ܕܡܫܝܚܐ ܗܘ ܡܢ ܒܟܝܢܐ ܘܡܕܝܠܝܐ = *Χριστοῦ γέννησις ἡ μὲν οἰκεία καὶ ἰδία.*

* Des. f. 23v ܘܒܚܘܒܐ ܘܒܪܚܡܬܐ ܘܒܝܨܝܦܘܬܐ = *καὶ διαθέσει καὶ στοργῇ καὶ . . . ἐπιμελείᾳ,* ib., 1468, l. 14.

6 (ff. 24ra-25vb) 8. Jean Chrysostome. Sur la Manifestation et le Baptême du Seigneur. Mutilée du début; en grec, sous le nom de Sévérien de Gabala, PG 65, 16-25 (BHG 1928).

* Inc. f. 24r ܩܠܐ ܕܢܒܝܐ ܩܠܐ ܕܩܪܐ ܒܡܕܒܪܐ = *προφητικαὶ φωναί· φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ,* ib. 21., l. 18.

7 (ff. 25vb-28vb) 9. Jean Chrysostome. Sur la Tentation du Seigneur. Editée avec traduction française d'après British Museum syr. 598 (add. 17212), ff. 5v-7v, par F. Nau, PO XIII, pp. 119-126.

8 (ff. 28vb-31vb; lac. 1 f.; 32ra-33va) 10. Amphiloque d'Iconium. Sur la B. V. Marie, Siméon et Anne, pour le jour de la Manifestation du Seigneur et sa Présentation au Temple; en grec, PG 39, 44-60 (BHG 1964).

Inc. ܣܓܝܐܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܐܢܫܐ ܪܘܪܒܐ = *πολλοὶ τῶν μεγάλων ἀνθρώπων.*

* Des. f. 31v ܠܗܢܐ ܕܠܬܡܢܝܘܬܐ = τὸ ὀκταήμερον, ib., 52, l. 47.

* Inc. f. 32r [ܕ]ܠܛ̈ܠܝܬܐ ܢܣ̈ܒܘܢ ܒܢܝܐ ܢܘ̈ܠ[ܕ]ܢ = νεωτέρας χήρας γαμεῖν τεκνογονεῖν, ib., 56, l. 7.

9 (ff 33va-b; lac. 1 f.; 34ra-35ra) 11. Proclus de Constantinople· Sur le dogme, pour le samedi qui précède le Carême; même texte dans Vat. Syr. 369, ff. 47ra-48vb. Edition d'après ce dernier par J. B. Chabot, *Trois homélies* ... (op. cité, n. 3), pp. 191-197; une traduction latine avait déjà été publiée par A. Mai, *Spicilegium Romanum* IV, Roma, 1840, pp. LXXXVIII-XCII et reprise dans PG 65, 841-844; en grec, Ch. Martin, *Un florilège*... (= op. cit., n. 3), pp. 44-48.

* Des. f. 33v ܕܡܛܠ ܦܪ̈ܨܘܦܐ ܗܝ ܢܦܫܢ = éd. Chabot, p. 192, l. 4.

* Inc. f. 34r ܦܘܡܐ ܢܣܝܒܬ = ib., p. 194, l. 16.

10 (ff. 35ra-38ra) 12. Jean Chrysostome. Sur le Carême.

Inc. ܬܘܒ ܗܐ ܨܘܡܐ ܒܪܬܐ ܡܠ ܠܟܠ ܐܪܥܢ.

Des. ܒܗ ܕܒܫܡܝܫܘܬܗ ܚܝܝܢ ܒܠܒ̈ܝܬܐ ܕܡܫܡܫܝܢ ܠܟ ܒܡܫܝܚܐ ... ܐܡܝܢ.

11 (ff. 38ra-42rb) 13. Jean Chrysostome. Sur les 10 vierges; en grec, PG 59, 527-532.

Inc. ܐܡܬܝ، ܕܒܗܠܝܢ ܚ̈ܝܐ ܡܠ̈ܝܢ ܠܡܬܢܦܩܘ ܡܬܒܝܢܐ ܐܢܐ = ὅταν τὸ εὐδαπάνητον τῆς ζωῆς ἐννοήσω.

12 (ff. 42rb-50ra) 14. Basile de Césarée. Sur les 40 Martyrs; même texte dans Vat. Syr. 369, ff. 85va-90vb.

Inc. ܕܠܒܢܝܢܐ ܕܣܗܕܘܬܐ ܢܗܘܘܢ ܡܥ̈ܕܪܐ ܠܐܠܗܐ ܦܪܘܩ ܐܢܐ.

Des. ܕܡܠܟܘܬ ܐܢ̈ܫܐ ܕܬܐ ܡܪܝܫܗܘܢ، ܠܐ ܣܒܝܣܐ ܘܟܘܒܬܐ ... ܐܡܝܢ.

13 (ff. 50rb-60ra) 15. Basile de Césarée. Sur les 40 Martyrs; même texte dans Vat. Syr. 369, ff. 82vb-85va; en grec, PG 31,508-525 (BHG 1205). La traduction syriaque est assez large.

Inc. ܡܢ ܕܘܒܪܢ ܬܣܒܥܬܐ ܐܪܠܠܝܬܐ ܕܥܘܠܡܘܣܐ ܕܬܫܥܝܬܗܘܢ ܕܣܗ̈ܕܐ ܐܠܗܝܐ ܪܚܡܘ ܒܗ ܠܐ ܢܣܒܥ = *Μαρτύρων μνήμης τίς ἂν γένοιτο κόρος τῷ φιλομάρτυρι.*

14 (ff. 60ra-61vb; lac.) 16. Jean Chrysostome. Sur l'Annonciation de la B. V. Marie: mutilée de la fin, et le f. 61 est privé de toute la moitié inférieure; même texte dans Vat. Syr. 369, ff. 91ra-92ra, l'homélie est mutilée du début; en grec PG 61, 737-738. (BHG 1908 qui cite également Grégoire le Thaumaturge comme auteur présumé).

Inc. ܫܡܫܐ ܕܙܕܝܩܘܬܐ ܕܢܚ ܠܢ ܝܘܡܢܐ = *ὁ τῆς δικαιοσύνης ἀνέτειλε σήμερον ἥλιος.*

* Des. f. 61ra, l. 18 ܠܐ ܠܒܝܫ ܦܓܪܐ, (Vat. syr. 369, f. 91ra, l. 3) = *οὐ περιβέβληται σῶμα,* ib., 737, l. 71.

15 (ff. 62ra-63rb) 20. Jean Chrysostome. Sur la résurrection de Lazare. Mutilée du début.

* Inc. f. 62r ܟܠ ܡܕ̈ܝܢܐ ܘܩܘܪ̈ܝ ܥܠܝܗ̇ ܕܡܟܢܫܬܐ .

Des. ܠܟܠܗܘܢ ܠܥܘܗ̈ܝ، ܕܐܪܡ ܡܟܐ ܕܕܚܠ ܒܥܘܬܗܘܢ .

16 (ff. 63rb-68rb) 21. Jean Chrysostome. Sur le dimanche des Rameaux; même texte dans Vat. Syr. 369, ff. 96rb-99vb.

Inc. ܫܒ̈ܚܝ، ܐܚ̈ܝܐ ܡܢ ܡܬܠܚܡܝܗ، ܠܥܒ̈ܕܐ .

Des. ܘܬܫܡܫ ܒܠܒܬܐ ܗܠܝܢ ܐܠܗ̈ܝܐ ܡܦܠܠ ܕܠܗ
ܐܝܟ ܫܘܒܚܐ ... ܐܡܝܢ .

17 (ff. 68rb-70rb) 22. Jean Chrysostome. Sur le dernier samedi du Carême.

Inc. ܡܒܪܟ ܗܘ ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܠܘܬ ܗܢܐ ܝܘܡܐ ܕܫܒܬܐ

Des. ܐܡܬܝ، ܕܬܬܦܢܐ ܘܬܬܚܙܐ ܬܬܦܪܥ ܐܡܪ ܡܫܝܚܐ
ܒܝܕ ܢܒܝܐ ܕܠܗ ܫܘܒܚܐ ܠܥܠܡܝܢ .

18 (ff. 70rb-73rb) 23. Jean Chrysostome. Sur Zachée le Publicain; en grec. PG 61,767-768; la traduction syriaque est assez large et la fin différente.

Inc. ܐܝܠܝܢ ܕܠܛܒ̈ܬܐ ܪܚܡܝܢ = *οἱ τῶν καλῶν ἐρῶντες.*

Des. ܘܠܡ ܠܡܫܒ̈ܚܢܐ ܢܬܪܥܐ ܒܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ
ܕܡ ܗܘ ... ܐܡܝܢ .

19 (ff. 73rb-78va) 24. Jean Chrysostome. Sur la Pécheresse.
Inc. ܡܠܦܢܐ ܛܘܒܢܐ ܠܪ̈ܝܒܐ ܘܡܠܠܐ ܡܚܝܒܬ ܠܡܫܒ̈ܚܐ
Des. ܘܐܢܐ ܐܡܠܟܘܗܝ، ܒܫܘܡܠܝܐ ܐܚܝܕܐ ܕܠܗ
ܫܘܒܚܐ ... ܐܡܝܢ.

20 (ff. 78va-81vb; lac. 1 f.; 82ra-86va) 25. Jean Chrysostome. Sur la trahison de Judas, les azymes, la tradition des Mystères et contre l'irascibilité; même texte dans Vat. Syr. 369, ff. 106vb-112vb; en grec PG 49,373-382.

Inc. ܩܠܝܠ ܝܘܡܢܐ ܐܠܨܐ ܕܠܘܬ ܚܘܒܟܘܢ ܢܐܡܪ = *ὀλίγα ἀνάγκη σήμερον πρὸς τὴν ὑμετέραν ἀγάπην εἰπεῖν.*

* Des. f. 81v ܘܡܢܗܘܢ ܕܬܪ̈ܥܝܬܗ ܡܦܩ ܠܗ ܘܡܫܕܐ (Vat. Syr. 369, f. 109ra, l. 15) = *καὶ αὐτῶν ἐκβάλλει τῶν φρενῶν*, ib., 376, l. 51.

* Inc. f. 82r ܠܡܫܝܚܐ ܘܐܡܪ̈ܝܢ ܡܛܠ ܡܢܐ (Vat. Syr. 369, f. 109va, l. 4 in fine) = *τοῦ Χριστοῦ λέγοντες· Διὰ τί*, ib., 377, l. 44.

21 (ff. 86va-89vb; lac.) 26. Jean Chrysostome. Sur la Passion du Sauveur. Mutilée de la fin (de quelques lignes); en grec, J. S. Assemani, *Sancti Ephrem opera omnia, graece et latine*, t. III, Rome, 1746, pp. 244-248.

Inc. ܕܚܠ ܐܢܐ ܕܐܡܠܠ. ܘܠܠܫܢܐ ܐܬܩܪܒ = *φοβοῦμαι τὸ λαλῆσαι καὶ τῇ γλώσσῃ ἅψασθαι.*

* Des. f. 89v. ܕܬܕܘܢܘܢ ܟܠ ܢܦܫܐ ܕܛܠܡܬ = *κρῖναι ἅπασαν ψυχὴν τὴν ἀθετήσασαν*, ib., p. 248, l. 24.

22 (ff. 90ra-va) 27. Proclus de Constantinople. Sur la Passion du Seigneur et sur toute l'économie de l'Incarnation. Mutilée du début.

* Inc. f. 90ra, l. 11 ܒܗܢܐ ܝܘܡܐ ܡܕܝܢܐ ܕܪ̈ܘܒܬܐ
Des. ܘܡܢ ܒܪܬܐ ܘܡܢ ܒܗ ܠܗܘܢ ܠܡܫܝܚܗ ܬܫܒܘܚܬ
ܬܫܒܘܚܬܐ ... ܐܡܝܢ.

23 (ff. 90va-95rb) 28. Alexandre d'Alexandrie. Sur l'âme et le corps et sur la passion du Seigneur. Edition avec traduction latine d'après ce ms. par A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, II, Rome, 1844, pp. 531-539.

24 (ff. 95ʳᵇ-96ᵛᵇ; lacune) 29. Jean Chrysostome. Sur la Croix, le larron et la prière pour les ennemis, pour le vendredi-saint. Mutilée de la fin; même texte dans Vat. Syr. 369, ff. 112ᵛᵇ-115ʳᵃ; en grec, PG 49, 399-408 (BHG 438 m).

Inc. ܘܝܘܡܢܐ ܡܪܝܐ ܕܝܠܢ ܒܨܠܝܒܐ = *Σήμερον ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐν σταυρῷ.*

* Des. f. 96ᵛ ܡܛܠ ܓܝܪ ܕܨܒܘܬܐ ܡܟܪܝܬܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܗܘܬ (Vat. Syr. 369, f. 113ᵛᵇ, l. 10 in fine) = *ἐπειδὴ γὰρ τὸ πρᾶγμα σκυθρωπὸν ἦν,* ib., 401, l. 22.

25 (ff. 97ʳᵃ-98ʳᵃ) 31. Jean Chrysostome. Sur le larron de droite: 2ᵉ hom. Mutilée du début; en grec avec traduction latine, A. Wenger, *Le sermon LXXX de la collection augustinienne de Mai restitué à Sévérien de Gabala* dans *Augustinus Magister, Congrès international augustinien.* I, Paris, 1954, pp. 177-182 (BHG 414 p.).

* Inc. f. 97ʳ ܗܘܐ . ܡܪܝܐ ܠܝ ܐܬܕܟܪܝܢܝ ܡܐ ܕܐܬܐ ܐܢܬ ܒܡܠܟܘܬܟ = *Μνήσθητί μου ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου,* ib., p. 180, l. 5.

Des. ܟܠܗܕܝܢ ܠܢ ܡܢ ܨܠܝܒܐ ܗܘܐ ܠܗ ... ܚܢܢ ܕܝܢ ܕܡܫܝܚܐ ܗܘ ܕܠܗ ܫܘܒܚܐ ... ܐܡܝܢ . = *πάντα ἡμῖν ἀπὸ σταυροῦ, ἡμεῖς δὲ τοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα . . . ἀμήν.*

26 (ff. 98ʳᵇ-105ᵛᵇ) 32. Jean Chrysostome. Sur le samedi-saint; en grec, sous le nom de Grégoire évêque d'Antioche, PG 88,1848-1865.

Inc. ܡܫܬܒܚ ܗܘ ܐܦ ܠܟܢܘܫܐ ܗܢܐ ܕܥܕܬܐ = *Ἐπαινετὸς καὶ οὗτος τῆς Ἐκκλησίας.*

27 (ff. 105ᵛᵇ-107ᵛᵇ; lac. 9 ff.; 108ʳᵃ-109ʳᵃ) 33. Grégoire de Nysse. Sur la Résurrection du Seigneur; en grec, PG 46, 600-628.

Inc. ܐܢ ܒܘܪܟܬܐ ܡܕܡ ܕܪܝܫ ܐܒܗܬܐ = *Εἴ τις πατριαρχῶν εὐλογία.*

* Des. f. 107ᵛ ܐܝܟ ܡܠܬܗ ܕܢܒܝܐ ܐܡܪܬܗ[,] = *κατὰ τὸν Προφήτου λόγον,* ib., 605, l. 11.

* Inc. f. 108ʳ ܘܝܘܕܐ ܕܝܢ ܕܡܢ ܢܡܘܣܐ = *τὸ δὲ ἰῶτα ἐκ τοῦ νόμου,* ib., 625, l. 5.

28 (ff. 109rb-111ra) 34. Grégoire de Nazianze. Sur la Pâque: 2e. homélie; même texte dans Vat. Syr. 369, ff. 118ra-119rb; en grec, PG 35, 396-401.

Inc. ܝܘܡܐ ܕܩܝܡܬܐ ܘܫܘܪܝܐ ܝܡܝܢܐ = *'Αναστάσεως ἡμέρα καὶ ἡ ἀρχὴ δεξιά.*

29 (ff. 111ra-113vb) 35. Jean Chrysostome. Sur l'apôtre Thomas, contre les ariens et le tyran arien; en grec, PG 59, 497-500 (BHG 1838).

Inc. ܒܗ ܠܢܡܘܣܐ ܕܥܕܬܐ ܡܬܛܦܝܣ ܐܢܐ = *τῷ μὲν νόμῳ τῆς 'Εκκλησίας πειθόμενος.*

30 (ff. 113vb-117vb; lac. 1 f.; 118ra-119va) 36. Jean Chrysostome. Sur le dimanche nouveau et sur l'apôtre Thomas; même texte dans Vat. Syr. 369, ff. 132ra-136rb; en grec PG 63, 927-930 (BHG 1837).

Inc. ܐܬܝܬ ܕܚܘܒܬܐ ܗܝ ܕܫܪܟܬ ܕܐܪܡܐ ܡܣܬܪܗܒ ܐܢܐ = *῞Ηκω τὸ περιλειφθὲν ὄφλημα καταβαλεῖν ἐπειγόμενος.*

* Des. f. 117^{v} ܐܢܬ ܗܘ ܒܪܢܫܐ ܐܦ ܪܚܡ ܐܢܫܐ ܐܢܬܗܘ (Vat. Syr. 369, f. 134vb, l. 24) = *σὺ εἶ καὶ ἄνθρωπος καὶ φιλάνθρωπος, σὺ εἶ*, ib., 930, l. 42.

* Inc. f. 118^{r} ܡܢ ܫܢ̈ܝܐ ܕܠܐ ܫܘܡ ܡܬܐܡܠ (Vat. Syr. 369, f. 135va, l. 8). Cette dernière partie est propre au texte syriaque.

Des. ܥܡ ܬܐܘܡܐ ܘܐܦ ܫܠܝܡ . ܕܐܢܬ ܗܘ ܡܪܢ ܘܐܠܗܢ ܕܠܝ ... ܐܡܝܢ.

31 (ff. 119^{va-b}; lac. 4 ff.; 120ra-121ra) 37. Jean Chrysostome. Sur l'Ascension du Seigneur; homélie prononcée à Antioche dans le Martyrium qui se trouve hors de la porte; même texte dans Vat. Syr. 369, ff. 136va-137vb où il est mutilé de la fin; en grec PG 50, 441-451.

Inc. ܘܟܕ ܒܐܬܪܐ ܗܢܐ ܕܥܘܗܕܢܐ ܕܙܩܝܦܐ ܥ̈ܒܕܝܢ ܗܘܝܢ = *καὶ ὅτε τοῦ σταυροῦ μνείαν ἐπετελοῦμεν.*

* Des f. 119^{v} ܟܕ ܐܬܦܨܝܘ ܐܡܪ̈ܐ ܡܢ ܕܐܒ̈ܐ ܣܢܝܬ ܐܝܟܢܐ ܕܝܢ = *ὅτε ἀπηλλάγη τῶν λύκων τὰ πρόβατα*, ib., 443, l. 2.

* Inc. f. 120[r] ܒܒܪܘܣܐ ܚܕ ܡܬܕܒܪ = ἐν τῷ μύλωνι . . . μία παραλαμβάνεται, ib., 450, l. 43.

32 (ff. 121[ra-vb]; lac. 1 f.; 122[ra-va]) 38. Jean Chrysostome. Sur l'Ascension: 2[e] hom.; même texte dans British Museum syr. 755 (add. 14.605), ff. 1[v]-5[v], mais assez endommagé.

Inc. ܟܠܗܘܢ ܡܢ ܒܢܝܐ ܐܠܗܐ ܢܬܒܥܘܢ ܡܢ ܐܢܫ̈ܐ
* Des. f. 121[v] ܐܚܪ̈ܢܐ ܡܬܦܫܩܝܢ ܘܕܘܢ = ib., f. 3[r], l. 8.
* Inc. f. 122[r] ܡܥܝܢܬܐ ܣܝܡ ܐܘ ܐܝܟ = ib., f. 4[v], l. 20.
Des. ܐܦ ܥܠ ܦܓܪܐ ܕܐܠܝܢ ܕܒܬܪ̈ܝܢ ܕܗܠܝܢ
ܢܗܘܐ . . . ܐܡܝܢ.

33 (ff. 122[va]-125[ra]) 39. Jean Chrysostome. Sur la Pentecôte; même texte dans Vat. Syr. 369, ff. 144[vb]-146[va]. Editée d'après British Museum syr. 534 (add. 17.189), ff. 4[v]-6[r], sous le nom d'Ephrem par J. J. Overbeck, *Sancti Ephraemi syri . . . aliorumque opera selecta*. Oxford, 1865, pp. 95-98. Une traduction française a été publiée d'après le ms. du British Museum par T. Jansma, *Une homélie anonyme sur l'Effusion du Saint-Esprit* dans *L'Orient Syrien* VI (1961), pp, 158-162.

34 (ff. 125[rb-vb]; lac. 2 ff.; 126[ra-b]) 40. Jean Chrysostome. Sur les saints Apôtres.

Inc. ܫܝܢܐ ܐܝܟܐ ܕܫ̈ܠܝܢ ܡܢܬܪ̈ܬܐ ܕܒܬ̈ܪܬܐ ܘܫܡܝܢܐ
* Des. f. 125[v] ܘܕܠܐ ܐܝܢܐ ܘܦܘܠܦܪ ܡܢ
* Inc. f. 126[r] ܕܪܘܣܛܘܠܘܬܐ ܠܡܫ̈ܠܝܚܐ
Des. ܕܐܦ ܒܚܡܘܗ ܢܬܠܠ ܥܒܝܕܐܬ ܒܡܫܝܚܐ... ܐܡܝܢ

35 (ff. 126[va]-129[va]) 41. Jean Chrysostome. Contre l'impératrice Eudoxie.

Inc. ܥܒܝܕ ܚܢܥܡ ܘܦܪܝܣܐ ܡܠܟܬܐ ܘܡܟܐ ܥܠܝܐ ܐܥܬܕܡ
Des. ܗܪܟܐ ܡܠܟܬܝ، ܡܥܠܡ ܐܢܐ . ܥܘܒܕܢܐ . . . ܐܡܝܢ

36 (ff. 129[va]-132[va]) 42. Jean Chrysostome. Sur la sanctification du dimanche.

Inc. ܠܚܘܪܐ ܒܐܕܢ ܘܦܫܝܛܝܢ ܠܚܘܪ ܒܦܫܩܐ ܕܒܐܪ̈ܐ
Des. ܘܥܝܢܗ ܘܡܠܟܗ ܒܒܪܬܗ ܘܚܠܡ ܪ̈ܚܡܘܗܝ . . . ܐܡܝܢ

37 (ff. 132va-136ra) 43. Eusèbe d'Alexandrie. Sur le dimanche; en grec PG 86, 413-421.

Inc. ܐܫܡܥ ܚܒܝܒܐ ܗܕܐ ܗܝ ܥܠܬܐ ܕܐܬܡܫܠܡܬ ܠܢ ܠܡܛܪܗ̇ = Ἄκουσον τέκνον . . . τίνος χάριν παραδέδοται τὸ φυλάσσειν ἡμᾶς, ib., 416, l. 6.

38 (ff. 136ra-137va) 44. Jean Chrysostome. En l'honneur des Martyrs.

Inc. ܬܘ ܬܘܕܝܬܐ ܐܦ ܗܢܐ ܕܣܗܕܘܬܐ ܕܐܦ ܗܘ ܪܘܚܢܐ ܢܬܒܥܐ ܠܢ.

Des. ܘܢܪܬܘܢ ܠܡܠܟܘܬܐ ܕܢܐܪܬ ܠܗ̇ ܕܠܗ ܫܘܒܚܐ ܠܥܠܡܝܢ ... ܐܡܝܢ.

39 (ff. 137va-139vb) 45. Jean Chrysostome. Sur les Martyrs: 2e hom.

Inc. ܬܘܒ ܠܐܕܐ ܗܢܐ ܟܢܘܫܝܐ ܘܪܘܚܢܝܐ ܐܝܬ ܠܢ ܐܠܗܐ.

Des. ܘܢܪܬ ܠܐܠܗܐ ܦܪܘܩܐ ܕܠܗ ܫܘܒܚܐ ... ܐܡܝܢ

40 (ff. 140ra-146ra) 46. Jean Chrysostome. Sur les défunts selon I Thes. iv, 12. Homélie composée de deux extraits (a et b) quelque peu abrégés des homélies VIII et IX *in epistolam primam ad Thessalonicenses:* en grec, PG 62,439-454.

Inc. (à la suite de citation de I Thes iv, 14-16) ܗܠܝܢ ܡܢ ܟܠܗܝܢ ܒܪܘܚܐ ܡܡܠܠ ܗܘܐ.

* Inc a, f. 140ra, l. 30 ܐܦ ܓܝܪ ܒܛܘܪܐ ܕܣܝܢܝ = καὶ γὰρ ἐν τῷ Σιναίῳ ὄρει, ib., 439, l. 15 in fine.

* Des a, f. 141va, l. 31 ܐܡܬܝ ܕܗܘ ܕܠܥܠܡ ܡܡܛܐ ܠܢ = ὅταν αἰώνιος παραγένηται τί πεισόμεθα, ib., 441, l. 42.

* Inc. b, f. 141vb, l. 1 ܡܛܠ ܕܝܢ ܙܒܢܐ ܘܐܦ ܥܕܢܐ = περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν (I Thes, v, 1-2), ib., 445, début de l'homélie IX.

Des. b. ܟܠ ܡܕܡ ܟܕ ܠܘܬ ܗܠܝܢ ܚܙܝܢ ܢܦܠܘܚ = πάντα πρὸς ἐκείνην ὁρῶντες ἐργασώμεθα; ib., 451, l. 50.

41 (ff. 146ra-149vb) 47. Jean Chrysostome. Sur l'apôtre Paul.

Inc. ܟܪܝܐ ܠܝ ܐܬܡܠܟ ܒܬܫܒܘܚܬܐ ܕܦܘܠܘܣ

Des. ܠܡܫܝܚܐ ܒܒܪܝܢ ܠܘܬ ܐܠܗܢ ܕܫܪܝܢ ܠܗܘܢ
ܕܠܗ ܫܘܒܚܐ ... ܐܡܝܢ.

42 (ff. 149vb-152rb) 48. Proclus de Constantinople. Sur Clément évêque d'Ancyre, martyr. Editée d'après ce ms. par J. B. Chabot, *Trois homélies*... (= op. cit., n. 3), pp. 183-190; une traduction latine avait déjà été publiée par A. Mai, *Spicilegium Romanum* IV, Roma, 1840, pp. xciv-xcviii, et reprise dans PG 65, 846-850.

43 (ff. 152rb-155vb) 49. Jean Chrysostome. Sur la danse d'Hérodiade et la décapitation de s. Jean-Baptiste; en grec, PG 59, 521-526.

Inc. ܐܝܟ ܓܒܪ ܚܕ ܒܚܘܪܒܐ ܕܐܬܝܗܘܝ ܒܕܘܟܬܐ = *Ὥσπερ τις ἀνὴρ φιλέρημος ἔν τινι τόπῳ.*

44 (ff. 155vb-161ra) 50. Jean Chrysostome. Sur ps. xxxviij, 11; même texte dans Vat. Syr. 109, ff. 51va-56va, cf. S. E. et J. S. Assemani, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus ... partis primae tomus tertius*, Rome, 1759, p. 74, n. 17; en grec, PG 55, 559-564; la traduction syriaque est large et incomplète.

Inc. ܡܫܕܠ ܘܡܓܪܓ ܐܢܫ̈ ܥܘܒܐ ܕܥܘܡ̈ܩܝܗ ܡܢܗ ܠܨܝܕܐ = *προτρέπεται καὶ κόλπος βύθιος ἁλιέα.*

Divergence des deux textes à la suite de: ܠܝ ܗܘ ܥܒܕܬܘܢ = *ἐμοὶ ἐποιήσατε* (Mt. xxv, 40), ib., 561, l. 67.

Des. ܕܠܥܠܡ ܬܬܒܣܡ ܕܠܗܘܢ ܥܠ ܢܝܚܘܬܐ ܒܡܠܟܘܬܗ ... ܐܡܝܢ.

45 (ff. 161ra-174rb) 51. Jean Chrysostome. Sur le ps. 50; même texte dans Vat. Syr. 369, ff. 170ra-178vb; en grec, PG 55, 575-588 (seule la fin est différente).

Inc. ܐܪ̈ܫܝܐ ܕܝܬܪܘ ܡܢ ܦܬܘܪܐ ܕܐܬܡܠܝ ܕܐܡܫ ܠܡܦܪܥܘ ܠܟܘܢ ܝܘܡܢܐ ܨܒܐ ܐܢܐ = *Τὰ λείψανα τῆς χθεσινῆς τραπέζης ἀποδοῦναι ὑμῖν βούλομαι σήμερον.*

Des. ܐܠܐ ܐܦ ܠܡܠܟܘܬܐ ܕܫܡܝܐ ܡܫܘܬܦܝܢ ܕܠܗ̇ ܢܗܘܐ ܒܡܠܟܘܬܗ ܘܒܪ̈ܚܡܘܗܝ ܕܡܪܢ ... ܐܡܝܢ.

46 (ff. 174rb-178rb) 52. Isaac le Docteur. Sur la Foi, et sur l'Incarnation du Seigneur. Editée par P. BEDJAN, *Homiliae sancti Isaaci syri antiocheni*. Paris-Leipzig, t. I, n. 62, pp. 789-800. Une traduction italienne a été publiée par G. FURLANI, *Tre discorsi metrici di Isaaco d'Anthiochia sulla fede. Rivista trimestriale di studi filosofici e religiosi*. Perugia IV (1923), pp. 263-275.

47 (ff. 178va-179vb) 53. Isaac le Docteur. Extrait du Traité sur la foi et contre les hérétiques Nestorius et Eutychès. Edité par P. BEDJAN, *Homiliae*... (op. cit., n. 46), t. I, n. 63, pp. 800-804. Une traduction italienne a été publiée par G. FURLANI, *Tre discorsi* (= op. cit., n. 46), pp. 259-263.

48 (ff. 179vb-182vb; lac.) 54. Isaac le Docteur. Sur la foi. Mutilée de la fin. Editée par P. BEDJAN, *Homiliae* ... (= op. cit., n. 46), t. I, n. 64, pp. 805-813.

* Des. f. 182^{v} (identiquement à l'édition) ܗܘܝܢ ܕܝܢ ܪܘܚܢܐܝܬ ܗܘܝܢ.

49 (ff. 183ra-185rb) 55. Jean Chrysostome. Sur l'enfant prodigue: 1e hom.; mutilée du début; même texte dans Vat. Syr. 109, ff. 2ra-4rb, Vat. Syr. 369, ff. 153ra-154va également mutilé du début, British Museum ms. syr. 825 (add. 12.165), n. 24, ff. 76^{r}-78^{r}; en grec (identifiée ainsi que les deux homélies suivantes par W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*. Pars II, London 1871, p. 844) PG 59, 515-518, l. 64.

* Inc. f. 183^{r} ܫܘܒܩܢܐ ܕܣܟܠ̈ܘܬܐ (Vat. Syr. 109; f. 2rb, l. 15) = *συγγνώμην τῶν πταισμάτων*, ib., 516 l. 7, in fine.

50 (ff. 185rb-187va) 56. Jean Chrysostome. Sur l'enfant prodigue: 2^{e} hom.; même texte dans Vat. Syr. 109, ff. 4rb-6ra, Vat. Syr. 369, ff. 154va-156ra, British Museum ms. syr. 825 (add. 12.165), n. 26, ff. 82^{b}-84^{b}; en grec PG 59, 518, l. 64-520, l. 60.

Inc. ܙܕܩ ܠܢ ܐܚ̈ܝ ܕܢܒܠ ܟܘܠ ܡܘܟܒܪ̈ܢ ܢܘܕܥ ܠܗ ܡܢܗ ܠܚܢܢ ܚܝܐ ܕܡܬܒܥܐ ܠܐܠܗܐ (f. 185va, l. 31) ... ܠܡܢܘܢܐ ܕܡܬܦܢܩ ܠܚܛܝܐ = *τίς εἶδέ ποτε ἁμαρτωλὸν ὑπὸ Θεοῦ κολακευόμενον*.

51 (ff. 187va-189va) 57. Jean Chrysostome. Sur l'enfant prodigue; 3e hom.; même texte dans Vat. Syr. 109, ff. 6ra-7vb, Vat. Syr. 369, ff. 156rb-157va; British Museum ms. syr. 825 (add. 12,165) n. 28, ff. 88b-90a; en grec, PG 59, 520, l. 61-522.

Inc. ܐܡܪ̈ܝܢ ܐܘܟܝܢ ܠܢ ܗܡ ܒܪܗ ܘܡܬܒܥܝܢ ܒܡܬܐܒܪܐ ܘܢܦܩ ܠܗ ܐܒܘܗܝ، ܘܡܒܝܐܣ ܗܘܐ ܠܗ (f. 187vb, l. 20) ... = ὁ γὰρ πατὴρ αὐτοῦ . . . ἐξελθὼν παρεκάλει αὐτόν.

Des. ܗܟܢܐ ܐܦ ܠܢ ܕܡܬܬ̈ܝܒܝܢ ܒܫ̈ܘܠܗܐ ܐܒܘܢ ܒܫܡܝܐ ܕܠܝܗ ܐܘܟܝܢ ܚܢܢ ܘܕܐܒܘܢ ... ܐܡܝܢ.

52 (ff. 189va-194ra) 58. Jean Chrysostome. Sur le figuier maudit par le Christ; en grec, PG 59, 585-589.

Inc. ܥܝܢܐ ܐܡܪܬ، ܕܚܙܝܐ ܐܝܠܢܐ ܠܥܒܝܢ ܗ̈ܒܒܐ = Ὀφθαλμὸς μὲν ὁρῶν ἢ δένδρον ἀνθοφόρον.

53 (ff. 194ra-197ra) 59. Jean Chrysostome. Sur la pénitence.

Inc. ܙܕܩ ܠܢ ܠܡܬܬܘܝܘ ܘܠܡܬܐܒܠܘ ܪܘܪܒܐܝܬ

Des. ܒܛܝܒܘܬܗ ܘܒܪ̈ܚܡܘܗܝ، [ܕܡܪܢ] ... ܐܡܝܢ.

54 (ff. 197ba-198vb) 60. Jean Chrysostome. Sur la charité. Mutilée de la fin et le f. 199 est très endommagé. Extraits de l'homélie XXXII in Matthaeum; en grec, PG 57, 377-388.

Inc. ܠܝܬ ܓܝܪ ܡܕܡ [. . . .] ܡܪܫܡ ܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ = οὐδεν γὰρ οὕτω χαρακτηρίζω φιλοσοφίαν, ib., 384, l. 11.

* Des. f. 198vb, l. 27 (dernier groupe de mots lisibles). ܩܪܐ ܠܬܠܡܝ̈ܕܘܗܝ، ܘܐ[ܡܪ ܠܗܘܢ] = καλέσας τοὺς μαθητὰς ἔλεγεν αὐτοῖς, ib., 388, l. 6.

II – Vatican Syriaque 369

1 (f. 1ra-b) 2. ? . Sur la Nativité du Seigneur. Mutilée du début.

* Inc. f. 1r ܐܦ ܠܐܐܪ ܕܚܠܝܐ ܘܒܣܝܡܐ ܡܠܘ ܚܝܐ ܡܬܘܡ ܕܡܠܟܐ

Des. ܐܪܐܪ ܕܒܢ̈ܝܐ ܕܠܐ ܦܘܪܫ ܚܪܝܐ ܕܫܘܬܦܘܬܐ ܒܫܘܠܛܢܐ ܕܚܙܪ ܕܚܝܐ ܗܘ ܒܠܚܘܕܘܗܝ، ܪܒ ܕܠܝܬܐ ... ܐܡܝܢ.

2 (ff. 1rb-3vb; lac. 2 ff.; 4ra-5ra) 3. Grégoire de Nysse. Sur s. Etienne protomartyr; en grec PG 46, 701-721 (BHG 1654).

Inc. ܡܐ ܐܝܟܢܐ ܢܩܝܦܘܬܗܘܢ ܕܛܒ̈ܬܐ = Ὡς καλὴ τῶν ἀγαθῶν ἡ ἀκολουθία.

* Des. f. 3^{v} ܐܝܢ ܕܡܣܒܪ ܐܢܐ ܕܠܐ = Ἔδει γὰρ οἶμαι μή, ib., 712, l. 20.

* Inc. f. 4^{r} ܗܘ ܕܠܐ ܡܬܒܪܝܢܝܬܐ ܠܒܢ̈ܝ ܐܢܫܐ = ὁ ἀχώρητον ἀνθρώποις, ib., 717, l. 21.

3 (ff. 5ra-15va) 4. Amphiloque d'Iconium. Encomium de s. Basile de Césarée. Edité d'après British Museum syr. 960 (add. 12.174), ff. 125^{r}-130^{r} et Berlin Sachau 321, ff. 48^{r}-56^{r}, par P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*. Paris-Leipzig, 1896, t. VI, pp. 297-335, et ensuite sans qu'il ait eu connaissance de la première édition par K. von Zetterstéen, *Eine Homilie des Amphilochius von Iconium über Basilius von Caesarea*, dans *Festschrift E. Sachau*, Berlin, 1915, pp. 223-247; le même auteur sous le même titre publia une traduction allemande dans *Oriens Christianus* XXXI (1934), pp. 67-98 (aux deux ms. utilisés dans l'édition de P. Bedjan, K. von Zetterstéen ajoute notre ms.); cf. Arthur Vööbus, *Das literarische Verhältnis zwischen der Biographie des Rabbūlā und dem Pseudo-Amphilochianischen Panegyrikus über Basilius*, dans *Oriens Christianus*, Band 44 (= 4. Ser., 8. Band), 1960, pp. 40-45.

4 (ff. 15va-17vb) 5. Sévérien de Gabala. Sur la Nativité du Seigneur et contre les hérétiques. Editée avec traduction anglaise d'après le British Museum Ms., Oriental 8606, ff. 115vb-118vb, par C. Moss, dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, XII (1947-1948), pp. 555-566.

5 (ff. 17vb-22vb; lac.) 6. Grégoire de Nazianze. Sur la fête des Lumières; mutilée de la fin; en grec, PG 36, 336-360 (BHG 1938).

Inc. ܬܘܒ ܝܫܘܥ ܕܝܠܝ ܘܬܘܒ ܪܐܙܐ = πάλιν Ἰησοῦς ὁ ἐμὸς καὶ πάλιν μυστήριον.

* Des. f. 22^{v} ܐܝܕܐ ܗܝ ܬܚܘܝܬܐ ܐܘ ܚܘܐ ܐܘ = Τίς ἡ ἀπόδειξις; ἢ δεῖξον ἤ, ib., 357, l. 12.

6 (ff. 23[ra]-25[vb]; lac. 1 f.; 26[ra]-26[va]) 7. Jean Chrysostome. Sur la fête des Lumières; mutilée du début; en grec, PG 49, 363-372 (BHG 1941).

Inc. ܐܢܘ ܕܠܡܫܬܘܕܥܘܗܘܢ، ܕܗܐ ܡܫܝܢܝܢ ܠܡܐܢܐ = *Ἠ ἀγνοεῖτε ὅτι καθάπερ λιμένας ἐν πελάγει*, ib., 363, l. 20.

* Des. f. 25[v] ܡܛܠ ܗܟܝܠ = *ἐπεὶ οὖν*, ib., 369, l. 6.

* Inc. f. 26[r] ܡܢ ܐܝܟܐ ܗܘܐ ܫܓܘܫܝܐ ܘܩܥܬܐ = *πόθεν ὁ θόρυβος καὶ ἡ κραυγὴ γίνεται*, ib., 370, l. 43.

7 (ff. 26[va]-29[vb]) 8. Jean Chrysostome. Sur l'Epiphanie du Seigneur. Homélie composée de deux fragments (a et b), le premier provenant d'une homélie attribuée à Sévérien de Gabala, sur le même sujet; en grec, PG 65, 16-25 (BHG 1928), et le second, d'une homélie attribuée à Grégoire prêtre d'Antioche, sur le Baptême du Seigneur: 2[e] hom.; en grec, PG 88, 1872-1884 (BHG 1936).

Inc. [a] ܢܬܦܬ[ܚܘܢ] ܝܘܡܢܐ ܟܠ ܦܘܡܝܢ ܠܘܬ ܡܡܠܠܐ ܐܠܗܝܐ = *Ἀνοιγέσθω σήμερον πᾶν στόμα πρὸς θεολογίαν*.

* Des. a, f. 26[vb], l. 18 ܫܘܐ ܐܝܩܪܗܘܢ ܐܦ ܒܫܘܠܛܢܐ = *ὁμότιμος καὶ ἡ ἀξία*, ib. [65], 17, l. 21.

* Inc. b, f. 26[vb], l. 19 ܢܥܡܕ ܠܒܪܬ ܩܠܗ ܕܐܒܐ ܠܒܪܐ et citation de Mt iij, 17 = ib. [88], 1873, l. 43.

8 (ff. 29[vb]-31[rb]) 9. Jean Chrysostome. Sur le jour de la Manifestation du Seigneur.

Inc. ܒܝܘܡܐ ܕܒܝܬ ܠܚܡܐ ܕܦܪܘܩܢ ܐܦ ܐܠܗܘܬܐ ܥܒܪܐ ܗܘܬ ܒܦܓܪܐ

Des. ܕܪ̈ܚܡܘܗܝ، ܠܐ ܟܠܗ ܒܟܠܡܘܬܗ ܘܒܪܚܡܘܬܗ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ... ܐܡܝܢ.

9 (ff. 31[br]-33[ra]) 10. Jean Chrysostome. Sur le Baptême du Seigneur et sa lutte contre Satan.

Inc. ܬܘ ܬܬܒܣܡ ܡܢ ܐܝܠܝܢ ܪܘܚܢܝܬܐ ܕܐܬܬܟܣܝܬ ܒܕܡܝܢ

Des. ܗܘ ܕܟܠܢ ܢܫܬܘܐ ܠܗ ܒܛܝܒܘܬܗ ܘܒܪ̈ܚܡܘܗܝ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ... ܐܡܝܢ.

10 (ff. 33ra-36rb) 11. Jean Chrysostome. Sur le Baptême du Seigneur; en grec sous le nom de Grégoire le Thaumaturge, PG 10, 1177-1189; en traduction latine sous le nom de Grégoire prêtre d'Antioche, PG 88, 1865-1872 (BHG 1926, qui cite Grégoire de Nysse comme autre auteur présumé).

Inc. ܐܢܫܐ ܪ̈ܚܡܝ ܠܡܫܝܚܐ ܘܪ̈ܚܡܝ ܐܟܣ̈ܢܝܐ ܘܪ̈ܚܡܝ ܐܚ̈ܐ = Ἄνδρες φιλόχριστοι καὶ φιλόξενοι καὶ φιλάδελφοι.

Des. ܗܘ ܕܒܝܕ ܥܡܕܗ ܓܠܐ ܠܥܠܡܐ ܪܐܙܐ ܟܣܝܐ ܕܬܠܝܬܝܘܬܐ ... ܐܡܝܢ.

11 (ff. 36rb-39ra) 12. Jean Chrysostome. Sur la Manifestation du Seigneur.

Inc. ܫܡܥܬܘܢܝܗܝ ܠܫܠܝܚܐ ܕܡܟܪܙ ܠܢ ܘܡܟܝܐ ܟܠ ܡܗܝܡܢܘܬܐ

Des. ܗܘ ܕܢܘܗܪܐ ܕܟܠ ܢܫܡܫܝܘܗܝ ܒܛܝܒܘܬܗ ܘܒܪ̈ܚܡܘܗܝ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ... ܐܡܝܢ.

12 (ff. 39ra-41vb) 13. Jacques de Saroug. Sur l'Epiphanie du Seigneur; même texte dans Vat. Syr. 109, ff. 30vb-34rb. Traduction allemande publiée d'après British Museum syr. 672 (add. 14.587), ff. 107r-112r par P. Zingerle, *Sechs Homilien des heiligen Jacob von Sarug*, Bonn, 1867, pp. 10-24.

Inc. ܦ̈ܪܝܫܐ ܕܙܕܝܩܘܬܐ ܕܢܩܕܡܘ ܒܦܘܩܕܢܐ ܕܐܠܗܐ ܠܗܘ ܡܫܟܐ ܒܦܘܡܗܘܢ

Des. ܐܬܥܒܕ ܕܗܘܘ ܐܢ̈ܫܝܢܐ . ܡܢ ܫܥܒܘܕܘܬܐ ܕܐܒܐ ... ܐܡܝܢ.

13 (ff. 41vb-45rb) 14. Jean Chrysostome. Sur l'entrée du Seigneur au Temple.

Inc. ܫܒܝܚ ܡܢܘ ܢܫܬܒܚܐ ܬܕܡܪ̈ܬܗ ܕܡܪܝܐ ܟܠܗܘܢ ܬܫܒ̈ܚܬܗ

Des. ܢܘܗܪܐ ܠܓܠܝܢܐ ܕܥܡ̈ܡܐ ܘܫܘܒܚܐ ܕܥܡܟ ܐܝܣܪܝܠ ܕܠܗ ... ܐܡܝܢ.

14 (ff. 45[va]-47[ra]) 15. Jean Chrysostome. Sur l'entrée du Seigneur au Temple.

Inc. ܐܦ ܘܡܫܝܚܐ ܬܘܒ ܒܐܝܕܐ ܐܝܬܘܗܝ ܡܩܪܒܢܐ

Des. ܐܝܟ ܕܠܟܘܢ ܢܬܒܥ ܠܗ ܒܕ ܡܫܡܫܝܢ ܥܡܘܕܝܐ ܕܠܐ ܥܠܝܐ ... ܐܡܝܢ.

15 (ff. 47[ra]-48[vb]) 16. Proclus de Constantinople. Sur le dogme, pour le samedi qui précède le Carême; même texte dans Vat. Syr. 368, ff. 33[va]-35[ra].

16 (ff. 48[vb]; lac. 5 ff.; 49[ra]-54[va]) 17. Basile de Césarée. Sur le jeûne, pour le 1[er] dimanche de Carême; même texte dans British Museum syr. 722 (add. 17.144), ff. 1[r]-5[r], une lacune au début du texte ne permet pas de combler celle de notre ms.

Inc. ܘܡܛܝܬܐ ܡܕܝܢܐ ܕܡܫܝܚܝܢ ܟܠܚܡܫܐ ܒܐܕܐ.

*Des. f. 48[v] ܣܝܠܐ ܒܡܠܬܐ ܕܠܒܒܐ.

*Inc. f. 49[r] ܕܠܒܒܐ ܒܐܠܝܢ ܕܗܘܝܐ ܒܗܘܢ.

Des. ܐܠܐ ܢܗܘܪܐ ܗܘ ܐܡܝܢܐ ܕܡܬܠܝܒ ܠܐܠܗܐ ܠܐܠܝܢ ܕܨܘܡ ܕܢܡܠܢܘܗܝ ... ܐܡܝܢ.

17 (ff. 54[va]-60[vb]; lac.) 18. Basile de Césarée. Sur le jeûne: 2[e] hom.; mutilée de la fin; même texte dans British Museum 722 (add. 17.144), ff. 5[r]-21[r].

Inc. ܡܢܝܢܐ ܕܙܕܝܩܘܬܐ ܕܢܡܘܣܐ ܒܦܘܩܕܢܐ ܕܐܠܗܐ ܠܗܘ ܒܥܡܐ ܒܝܘܡܬܗܘܢ.

* Des. f. 60[v] ܘܡܫܝܢܐ ܡܫܬܕܪܐ ܒܗܘܢ ܕܠܐ ܕܝܢܐ = ib., f. 17[va], l. 10.

18 (ff. 61[ra]-66[vb]) 19. Basile de Césarée. Sur le jeûne: 3[e] hom.; mutilée du début; même texte dans British Museum 722 (add. 17.144), ff. 21[r]-32[v].

* Inc. f. 61[r] ܒܘܪܟܐ ܕܡܬܚܝܐ ܒܢܦܫܐ = ib., f. 21[va], l. 19.

Des. ܬܫܡܪ ܠܡܘ[ܠܒ]ܘܗܝ، ܥܢܝܢܐ ܠܗܘ ܕܡܠܒܘܬܗ ܡܢ ܗܘ[ ] ܠܡܠܒܘܬܗ ܕܒܗ ... ܐܡܝܢ.

19 (ff. 66[vb]; lac. 2 ff.; 67[ra]-68[rb]) 20. Jacques de Saroug. Sur le jeûne du Carême; même texte dans Vat. Syr. 109, ff. 34[rb]-38[ra].

Traduction allemande publiée d'après British Museum syr. 672 (add. 14.587), ff. 112r-117v, par P. ZINGERLE, *Sechs Homilien* (= op. cit. au n. 12), pp. 25-40.

Inc. ܥܒܝܕܐ ܗ̣ܘ، ܕ[ܢ]ܡܠܠ ܥܠ ܨܘܡܐ ܐܢ ܐܝܬ ܬ[ܫܒܘܚܬܗ]

* Des. f. 66v ܕܢܨܘ[ܡ] ܐܢܫ [ܝ]ܬܝܪܐ ܡܢ = ib., f. 34va, l. 2.

Inc. f. 67r ܒܐܪܒܥܝܢ ܘܢܩܘܪܒ = ib., f. 36va, l. 7 in fine.

Des. ܡܠܘܠ ܕܠܒ̈ܫܝܢ ܐܢܘܢ ܬܫܒܘܚܬܗ، ܡܢ ܫ̈ܢܝ ... ܐܡܝܢ

20 (ff. 68rb-74ra) 21. Jean Chrysostome. Sur le jeûne.

Inc. ܫܒ̈ܝܚܝ ܘܒܪܝܟܐ ܗܘ ܡܒܪ[ ] ܘܥܒܕܬܐ ܗܝ، ܕܢܬܬܚܒܪ

Des. ܗܠܝܢ ܕܥܝܢܐ ܠܐ ܚܙܬ ܘܐܕܢܐ ܠܐ ܫܡܥܬ ܘܥܠ ܠܒܐ ܕܒܪܢܫܐ ܠܐ ܣܠܩ ... ܐܡܝܢ.

21 (ff. 74ra-75vb) 22. Jean Chrysostome. Sur le jeûne et sur Prov. XIX, 17.

Inc. ܨܘܡܐ ܫܘܦܪܐ ܥܘܬܪܐ ܐܝܬܘܗܝ

Des. ܕܟܡ ܕܠܝܬ ܡܢ ܗܠܝܢ ܘܥܘܪ̈ܐ ܒܒܝܬ ܠܝ ܗܘ ܒܒܝܬ ... ܐܡܝܢ.

22 (ff. 75vb-77va) 23. Jean Chrysostome. Sur le jeûne et la miséricorde.

Inc. ܠܨܘܡܐ ܢܦܩ ܐܢܐ ܠܟܠܟܘܢ ܡܛܠ ܕܡܫܚܬ ܐܠܗܐ

Des. ܠܘܬ ܡܣ̈ܟܢܘܬܐ ܕܡܪܚܡܢܘܬܐ ܢܪܗܛ ܕܢܣܒ ܪ̈ܚܡܐ ܘܢܫܟܚ ܥܘܕܪܢܐ ... ܐܡܝܢ.

23 (ff. 77va-82vb) 24. Jean Chrysostome. Sur le jeûne. L'explicit précise: 8e homélie sur le jeûne, il s'agit de la série 16-23; même texte dans British Museum 306 (add. 14.515), ff. 120r-126v; en grec, PG 62, 731-738, les deux textes différent en partie.

Inc. ܙܒܢܐ ܗܘ [ܕܚܘܣܝܐ ܙܒܢܐ ܗܢܐ] ܘܬܪܥܐ [ܕܡܩܒܠ ܠܬܝ̈ܒܐ] = *Ἱλασμῶν ὁ καιρὸς.*

Des. ܘܠܐ ܚܣܟ ܒܪܗ ܡܛܠ ܚܝ̈ܝܢ ... ܐܡܝܢ = *καὶ μὴ φεισαμένῳ τοῦ ἰδίου Υἱοῦ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν . . . ἀμήν.*

24 (ff. 82vb; lac. 4 ff.; 83ra-85va) 25. Basile de Césarée. Sur les 40 Martyrs, pour le jour de leur commémoraison; même texte dans Vat. Syr. 368, ff. 50rb-60ra.

* Des. f. 82v ܕܐܘܠܐ ܠܡܫܪܐܝܬ = ib., f. 50rb, l. 17.

* Inc. f. 83r ܡܙܕܒܢܝܢ ܕܒܢ̈ܝܢܫܗܘܢ = ib., f. 56ra, l. 23.

25 (ff. 85va-90vb; lac.) 26. Basile de Césarée. Sur les 40 Martyrs: 2e hom.; mutilée de la fin; même texte dans Vat. Syr. 368, ff. 42rb-50ra.

* Des. f. 90v ܐܟܣܢܝܐ ܕܠܒܪܐ ܐܬܦܫܛ ܕܢܐܬܐ = ib., f. 50ra, l. 1.

26 (ff. 91ra-92ra) 27. Jean Chrysostome. Sur l'Annonciation de la B. V. Marie; mutilée du début; même texte dans Vat. Syr. 368, ff. 60ra-61vb, l'homélie est mutilée de la fin.

* Inc. f. 91r ܘܠܡ ܠܒܢܝܐ ܡܠܠ = ib., f. 61ra, l. 5.

Des. ܘܡܪܒܘ ܠܗ ܡܘܪ̈ܒܢܘܗܝ ܒܪ ܡܫܒܚܝܢ ܘܡܩܒܠܝܢ ܘܐܡܪܝܢ ܠܗܘ ܕܡܢ ܠܒܢܝܢ ܦܘܪ ܐܢܘܢ ܕܠܗ ... ܐܡܝܢ.

27 (ff. 92ra-93rb) 28. Jean Chrysostome. Sur l'Annonciation de la B. V. Marie.

Inc. ܠܒܬܘܠܬܐ ܗܒܠ ܡܢ ܕܡܫܠܡܗ ܠܡܫܝܚܐ

Des. ܘܡܒܪܟܝܢ ܐܢܬܝ ܠܘܬ ܡܫܝܚܐ ܐܠ[ܗܐ] ܕܟܠ ... ܐܡܝܢ.

28 (ff. 93rb-94rb) 29. Cyrille d'Alexandrie. Panégyrique en l'honneur de la B. V. Marie. Extraits de l'homélie, en grec, PG 77, 1030-1040.

Inc. ܚܕܝ ܕܝܢ ܐܦ ܐܢܬܝ ܡܪ[ܝܡ] ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ = *Χαίροις δὲ καὶ αὐτὴ Μαρία Θεοτόκε*, ib., 1032, l. 37.

Des. ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܟܪܘܙܘܬܐ ܕܫܠܡܐ ܕܠܗ ܫܘܒܚܐ ... ܐܡܝܢ = *Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κήρυκα τῆς εἰρήνης*, ib., 1033, l. 46.

29 (ff. 94rb-96rb) 30. Jean Chrysostome. Sur le pauvre Lazare et le riche; en grec, PG. 59, 591-596.

Inc. ܪܒ ܘܡܝܬܪ ܘܡܠܦܢ ܡܪܕܘܬܐ ܬܪܐ ܕܥܠܡ ܗܘ = *Μέγιστόν ἐστι διδασκαλεῖον τὸ τῆς ἐκκλησίας στάδιον.*

30 (ff. 96rb-99vb) 31. Jean Chrysostome. Sur le dimanche des Rameaux et l'entrée de Jésus à Jérusalem; même texte dans Vat. Syr. 368, ff. 63rb-68rb.

31 (ff. 99vb-100vb; lac.). 32. Jean Chrysostome. Pour le deuxième jour de la semaine de la Passion, l'entrée au port ...; mutilée de la fin; même texte dans Vat. Syr. 117, ff. 397ra-398rc.

Inc. ܗܕ̈ܪܐ ܕܠܚܡܝܢ ܠܕܒܝܚܐ ܘܡܒܝܢܐ ܒܡܒܝܢܘܬܐ ܗܕܐ
* Des. f. 100v ܠܥܡܐ ܟܠ = ib., f. 397vb, l. 15.

32 (ff. 101ra-106vb) 34. Jean Chrysostome. Sur le jeudi-saint, mutilée du début.

* Inc. f. 101r ܘܡܫܠܠܝܢ ܚܠܘܦܝܗܝ ܒܡܘ̈ܗܒܐ ܕܡܫܒܚܐ
Des. ܐܠܐ ܚܕܐ ܗܘ ܒܥܒܕܬܐ ܕܠܗܘܢ ܒܦܘܪܥܢܘܬܐ ܘܡܐ

33 (ff. 106vb-112vb) 35. Jean Chrysostome. Sur le jeudi-saint et la trahison de Judas, et contre l'irascibilité; même texte dans Vat. Syr. 368, ff. 78va-86va.

34 (ff. 112vb-113vb; lac. 1 f.; 114ra-115ra) 36. Jean Chrysostome. Sur la Croix, le larron et la prière pour les ennemis, pour le vendredi-saint; même texte dans Vat. Syr. 368, ff. 95rb-96vb, l'homélie est mutilée de la fin, la lacune de notre texte ne peut donc être comblée par l'autre témoin.

* Des f. 113v ܐܠܐ ܟܕ ܙܩܝܦ ܘܡܣܡܪ ܘܡܨܛܥܪ = *ἀλλὰ σταυρούμενος προσηλούμενος ὑβριζόμενος*, PG 49, 401, l. 28.

* Inc. f. 114r ܡܡܠܠ ܗܘܐ . ܘܐܝܟܢܐ ܠܡ ܡܨܐ ܐܢܐ = *διελέγετο· καὶ πῶς δύναμαι*, ib., 405, l. 49.

35 (ff. 115ra-117va) 37. Jean Chrysostome. Sur le vendredi de la Crucifixion et de la Mort du Seigneur. Editée avec traduction latine d'après British Museum 373 (add. 17.249), ff. 30r-41a par M. Kmosko, *Analecta Syriaca e codicibus Musei Britannici excerpta. II. Homilia in noctem Parasceves s. Ioanni Chrysostomo adscripta. Oriens Christianus* III (1903), pp. 91-125. L'éditeur a connu notre texte collationné pour lui par A. Baumstark.

36 (ff. 117va-b; lac.) 38. Jean Chrysostome. Sur la Crucifixion du Seigneur; mutilée de la fin.

Inc. ܫܡܥܝܢ ܒܟܠܗܝܢ ܫܡܗ ܕܦܘܪܩܢ ܘܡܠܟܘܬܗ ܡܢ ܡܫܬܒܚ

* Des. f. 117v ܐܘ ܠܫܡܐ ܡܟܠܠܐ ܕܫ̈ܡܝܐ ܐܪ̈ܥܢܝܐ.

37 (f. 118ra) 42. Anastase le Sinaïte. Sur la descente du Seigneur au schéol; en grec, parmi les *spuria* d'Epiphane de Chypre, PG 43, 440-464.

* Inc. f. 118r ܩܘܡ ܩܘܡ ܢܐܙܠ ܡܟܐ ܗܘ ܓܝܪ ܐܒܐ ܕܝܠܝ = *ἐγείρεσθε ἄγωμεν ἐντεῦθεν· ὁ γὰρ πατήρ μου*, ib., 464, l. 28.

38 (ff. 118ra-119rb) 43. Grégoire de Nazianze. Sur la Pâque; même texte dans Vat. Syr. 368, ff. 109rb-111ra.

39 (ff. 119rb-119vb; lac. 1 f.; 120ra-121vb; lac. 1 f.; 122ra-122vb; lac. 1f.; 123ra-126rb). 44. Grégoire de Nazianze. Sur la Pâque; en grec, PG 36, 624-664.

Inc. ܥܠ ܡܛܪܬܝ، ܐܩܘܡ ܐܡܪ ܬܡܝܗܐ ܚܒܩܘܩ = *ἐπὶ τῆς φυλακῆς μου στήσομαι φησὶν ὁ θαυμάσιος Ἀββακούμ.*

* Des. f. 119v ܐܝܢ ܟܝܬ ܘܠܗܠܝܢ = *εἴπερ καὶ τούτοις*, ib., 625, l. 14.

* Inc. f. 120r ܟܕ ܒܡܠܬܐ ܙܥܘܪܬܐ = *μικρῷ λόγῳ*, ib., 629, l. 27.

* Des. f. 121v ܒܪܬ ܩܠܐ ... ܗܝ، ܕܡܢ ܠܥܠ = *τῆς ἄνωθεν φωνῆς*. ib., 637, l. 31.

* Inc. f. 122r ܠܓܕ̈ܝܐ = *τῶν ἐρίφων*, ib., 641, l. 36.

* Des. f. 122v ܬܐܘܪܝܐ = *τὴν θεωρίαν*, ib., 645, l. 41.

* Inc. f. 123r ܕܠܐ ܒܕܘܟ = *μή που*, ib., 649, l. 31.

40 (ff. 126rb; lac. 1 f.; 127ra-128va) 46. Jean Chrysostome. Sur la Résurrection du Seigneur; même texte presque complètement illisible dans Vat. Syr. 253, f. 95r.

Inc. ܕܒܩܝ̈ܡܬܐ ܥܠ ܒܥܘ̈ܪܐ ܕܒ ܥܕܡܢ

* Des. f. 126v ܐܬܘܗܝ، [ ] ܦܬܓܡܗ

* Inc. f. 127r ܒܡܫܪ̈ܝܬܐ ܟܠܗܘܢ ܢܫ̈ܐ ܦܨܝܚܘܬܐ

Des. ܐܢܬ ܗܘ ܠܒܪ ܒܠܝܠܘܬܗ ܪܫܝܡ ܐܝܟܢܐ ܘܣܦܩ ܠܚܘܒܬܐ ... ܐܡܝܢ ܘܐܡܝܢ.

41 (ff. 128va-132ra) 47. Grégoire de Nazianze. Sur le dimanche nouveau; en grec, PG 36, 608-621.

Inc. ܕܚܘ̈ܕܬܐ ܢܝܩܪܘܢ ܢܡܘܣܐ ܗܘ ܥܬܝܩܐ = *Ἐγκαίνια τιμᾶσθαι παλαιὸς νόμος.*

42 (ff. 132ra-136rb) 48. Jean Chrysostome. Sur le dimanche nouveau et l'apôtre Thomas; même texte dans Vat. syr. 268, ff. 113vb-119va.

43 (ff. 136va-137vb; lac.) 49. Jean Chrysostome. Sur l'Ascension du Seigneur; homélie prononcée à Antioche dans le Martyrium qui se trouve hors de la porte; mutilée de la fin; même texte dans Vat. Syr. 368, ff. 119va-121ra.

* Des f. 137vb ܐܠܐ ܟܐܒ ܥܠ = *ἀλγεῖ δὲ ἐπὶ*, PG 50, 448, l. 17.

44 (ff. 138ra-139va) 50. ? . Sur l'Ascension du Seigneur; mutilée du début.

* Inc. f. 138ra ܘܥܠܝܬܐ ܕܝܢ ܐܬܝܬܗ ܚܠܝܢ

Des. ܚܕܝܐ ܐܠܗܘܬܐ ܚܕ ܥܘܠܠܝܢܐ ܕܐܒܐ ... ܐܡܝܢ

45 (ff. 139va-144vb) 51. Grégoire de Nazianze. Sur la Pentecôte et sur le Saint-Esprit; en grec, PG 36, 428-452.

Inc. ܡܛܠ ܕܥܐܕܐ ܙܥܘܪܝܬܐ ܢܦܝܠܣܦܘܣܐ = *περὶ τῆς ἑορτῆς βραχέα φιλοσοφήσωμεν.*

46 (ff. 144vb-146va) 52. Jean Chrysostome. Sur la Pentecôte; même texte dans Vat. Syr. 368, ff. 122va-125ra,

47 (ff. 146vb-150ra) 53. Jean Chrysostome. Sur les Apôtres et sur le Saint-Esprit; en grec, PG 52, 803-808.

Inc. ܫܡܝܐ ܗܘܬ ܠ[ܢ] ܐܪܥܐ ܝܘܡܢܐ = *Οὐρανὸς ἡμῖν γέγονε σήμερον ἡ γῆ.*

48 (ff. 150ra-152vb; lac.) 54. Jean Chrysostome. Sur la Croix, et sur Adam et Eve; mutilée de la fin; en grec, PG 50, 815-820.

Inc. ܡܢܐ ܐܡܪ ܘܡܢܐ ܐܡܠܠ ܡܢܐ ܐܩܪܘܢܟܘܢ = *τί εἴπω· ἢ τί λαλήσω; ἢ τίνας ὑμᾶς καλέσω;*

* Des. f. 152vb ܟܕ ܕܝܢ ܛܢ ܐܟܠܩܪܨܐ ܕܗܘ = *ζηλώσας οὖν ὁ διάβολος ὅτι αὐτός*, ib. 820, l. 16.

49 (ff. 153ra-154va) 55. Jean Chrysostome. Sur l'Enfant prodigue: 1e hom.; mutilée du début; même texte dans Vat. Syr. 368, ff. 183ra-185rb.

* Inc. f. 153r ܒܫܝܐܝܬ ܦܪܢܣܗ ܘܒܕܪܗ, ib. f. 183rb, l. 10.

50 (ff. 154va-156ra) 56. Jean Chrysostome. Sur l'Enfant prodigue: 2e hom.,; même texte dans Vat. Syr. 368, ff. 185rb-187va.

51 (ff. 156rb-157va) 57. Jean Chrysostome. Sur l'Enfant prodigue: 3e hom.; même texte dans Vat. Syr. 368, ff. 187va-189va.

52 (ff. 157va-169vb; lac.) 58. Jean Chrysostome. Sur la virginité, la pénitence et le repentir; mutilée de la fin; en grec sous le nom de Jean le Jeûneur, PG 88, 1937-1977.

Inc. ܛܘܒܢܐ ܦܘܠܘܣ ܗܘ ܕܗܘܐ ܫܠܝܚܐ ܕܥܡ̈ܡܐ = *ὁ μακάριος Παῦλος ἀπόστολος ὁ τῶν ἐθνῶν διδάσκαλος.*

* Des. f. 169vb ܕܢܥܪܘܩ ܡܢ ܚܣܕܐ ܕܠܗܠ . ܬܘܒ ܡܢ = *φύγωμεν τὸ ὀνειδισθῆναι*, ib. 1976, l. 18.

53 (ff. 170ra-178vb; lac.) 59. Jean Chrysostome. Sur le psaume 50; mutilée de la fin; même texte dans Vat. Syr. 368, ff. 161ra-174rb.

* Des. f. 178v ܗܝܕܝܢ ܟܠܗ, ib., f. 173va, l. 8.

54 (ff. 179ra-182vb; lac. 1 f.; 183ra-183vb) 60. Anastase le Sinaïte. Sur le psaume 6; mutilé du début; en grec, PG 89, 1077-1116.

* Inc. f. 179a ܘܠܐ ܡܡܪܚ ܐܢܐ = *καὶ οὐ τολμῶ*, ib., 1080, l. 41.

* Des f. 182v ܡܢ ܒܬܪ ܕܝܢ ܙܒ̈ܢܐ ܣܓܝ̈ܐܬܐ = *Εἶτα χρόνοι ἐν τῷ μέσῳ διίπτασαν πλεῖστοι*, ib., 1108, l. 28.

* Inc. f. 183r ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܩܒܠܬ = *Ἀλλ' ὡς ἐδέξω*, ib., 1113, l. 2.

55 (ff. 183vb-184vb; lac. 1 f.; 185ra-198rb) 61. Jean Chrysostome. Sur la parole de Paul: I Tim. V, 23; en grec, PG 49, 15-34.

Inc. ܫܡܥܬܘܢ ܒܪܬ ܩܠܐ ܫܠܝܚܝܬܐ = *Ἠκούσατε τῆς ἀποστολικῆς φωνῆς.*

* Des. f. 184v ܠܐ ܙܥܘܪܬܐ ܘܠܐ ܪܒܬܐ = *οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν*, ib., 18, l. 13.

* Inc. f. 185r ܠܡܝ̈ܬܐ ܡܢ ܡܩܝܡܝܢ ܗܘܘ = *νεκροὺς μὲν ἤγειρον*, ib., 19, l. 20.

56 (ff. 198rb-204vb; lac. 1 f.; 205ra-210va) 62. Jean Chrysostome: *Quod nemo laeditur nisi a seipso;* en grec, PG 52, 459-480.

Inc. ܝܕܥ ܐܢܐ ܕܠܐܝܠܝܢ ܕܥܒܝܢ ܒܠܒܗܘܢ = *οἶδα μὲν ὅτι τοῖς παχυτέροις.*

* Des. f. 204v ܘܕܠܠܐܬ ܢܬܢܩܡ ܐܝܟ ܡܢ = *καὶ ἐχθροὺς ἀμύνασθαι μετ' εὐκολίας*, ib., 469, l. 58.

* Inc. f. 205r ܐܦ ܠܒܪ ܟܠ ܬܪܥܗ ܪܡܝܐ ܗܘܐ = *παρὰ εἴσοδον ἔρριπτο*, ib. 471, l. 20.

Le f. 210 étant mutilé de sa partie supérieure, la fin de l'homélie à partir de Daniel iij, 16-18, ib. 478, l. 17 est très incomplète.

Index des Auteurs des homélies

L'astérisque * indique que le même texte est attribué en d'autres lieux à un auteur différent.

Joseph-Marie Sauget

Bibliothèque Vaticane

COMMENTARIUS BREVIOR

Scripta de Patrologia Syriaca a medio 1958 ad medium 1961

(Supplementum pro mea « Patrologia Syriaca », Romae 1958)

NB. Paginae quae inter parentheses indicantur referuntur ad hoc opus.

INTRODUCTIO

Ditatae sunt bibliographiae de syris occidentalibus in genere (p. 14): B. SPULER, *Die westsyrische (monophysitische) Kirche unter dem Islam, Saeculum* 9 (1958) 322-44. — A. FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth 1958. — A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris 1959. De syris vero orientalibus (p. 16) scripserunt: J. B. SEGAL, *Mesopotamian Communities from Julian to the Rise of Islam, Proceedings of the British Acad.* 41 (1955 : 1956) 109-39. — A. MARICQ, *Classica et orientalia. 5. Res gestae divi Saporis, Syria* 35 (1958) 293-360. — G. TCHALENKO, *Villages antiques de la Syrie du Nord* (3 voll.), Paris 1953-58.

Inter grammaticas syriacas (p. 17) omiseram: Th. NÖLDEKE, *Kurzgefasste syr. Grammatik*, Leipzig 1898 et A. MINGANA, *Clé de la langue araméenne ou grammaire complète et pratique des deux dialectes syriaques, occidental et oriental*, Mossoul 1905. Inter recentiores autem (p. 18) notanda: Th. ARAYATHINAL, *Aramaic Grammar* (2 voll.), Mananam in India, 1957-59. Inter lexica omisi tum Th. AUDO, *Dictionnaire de la langue chaldéenne*, vol. I, Mossoul 1897, tum W. JENNINGS-U. CANTILLON, *Lexicon to the syr. New Testament*, London 1926.

Quod ad manuscripta (p. 20) attinet, J. LEROY, *L'illustration du ms. syr. 9/14 de Deir Charfet*, OS 4 (1959) 43-65 de re artistica egit, dum C. CECCHELLI-G. FURLANI-M. SALMI, *The Rabbula Codex*, Olten-Lausanne 1959 pretiosissimam facsimilem editionem magna etiam chromatica fidelitate ediderunt, ita ut ipsum celebrem codicem Medi-

caeum quasi multiplicaverint. Monumentali vero editioni studia de merito artistico et archaeologico praemiserunt. Nota etiam (p. 21) de mss. Mingana: J. ZWAAN, *Harklean Gleanings from Mingana's Catalogue, Nov. Test.* 2 (1958) 174-84.

De inscriptionibus (p. 22) confer J. B. SEGAL, *New Syriac Inscriptions from Edessa, Bull. School. Or. Stud.*, London 22 (1959) 23-41. Nova accesserunt de theologia (p. 25): de sacramentis enim egit G. DE VRIES, *La théologie sacramentaire chez les Syriens orientaux*, OS 4 (1959) 471-95. De aliis vide T. JANSMA, *Investigations into the Early Syrian Fathers on Genesis, Oudtestam. Studiën* 21 (1958) 69-182. Multa edita sunt de re liturgica. In pp. 26-27 omiseram A. RÜCKER, *Die wechselnden Gesangstücke der ostsyrischen Messe, JahrbLitwiss* 1 (1921) 61-86 et C. MOUSSES, *Les livres liturgiques de l'Eglise chaldéenne*, Beyrouth 1955. Nova scripta (p. 28) haec recensentur: J. PUYADE, *Les heures canoniales syriennes et leur composition*, OS 3 (1958) 401-29. — Th. ARDANS, *Jean-Baptiste dans la liturgie syrienne occidentale*, OS 3 (1958) 429-43. — H. ENGBERDING, *Das Verhältnis der syrischen Timotheusanaphora zur koptischen Cyrillusliturgie*, OC (1958) 55-67. — P. A. DU BOULLAY-G. KHOURI-SARKIS, *La bénédiction de l'eau, la nuit de l'Epiphanie, dans le rite syrien d'Antioche*, OS 4 (1959) 211-32. — Idem, *L'anaphore syriaque de saint Jacques*, OS 4 (1959) 385-425. — J. MATEOS, *Lelya-Ṣapra. Essai d'interprétation des matines chaldéennes*, Roma 1959. — Idem, *Les « semaines de mystères » du carême chaldéen*, OS 4 (1959) 449-59. — Idem, *Un office de minuit chez les Chaldéens?* OCP 25 (1959) 101-113. — Th. ARDANS, *L'annonciation à Marie dans la liturgie syrienne*, OS 4 (1959) 459-71. — G. KHOURI-SARKIS, *Note sur l'anaphore syriaque de s. Jacques*, OS 5 (1960) 3-32, 129-59. — A. RAES, *Les ordinations dans le Pontifical chaldéen*, ib. pp. 63-80. — J. GELINEAU, *Donnés liturgiques contenues dans les sept madroshé « De la Nuit » de s. Ephrem*, ib. 107-21. — J. LECUYER, *Le sens des rites d'ordination d'après les Pères*, ib. 5 (1960) 463-71. — J. MATEOS, *Les matines chaldéennes, maronites et syriennes*, OCP 26 (1960) 51-73. — Idem, *L'office paroissial du matin et du soir dans le rite chaldéen, La Maison-Dieu* 64 (4e trimestre 1960) 65-89. — A. RAES, *La paix pascale dans le rite chaldéen*, OS 6 (1961) 67-80. — J. MATEOS, *Les différentes espèces de vigiles dans le rite chaldéen*, OCP 27 (1961) 46-63. De iuridica re (p. 28) confer R. AMADOU, *Chorévêques et périodeutes*, OS 4 (1959) 233-40, et de historia artis (p. 29) J. M. FIEY, *Mossoul chrétienne*, Beyrouth [s. d.].

Patres et scriptores orthodoxi

Aliqua studia versantur circa Diatessaron Tatiani, quod in sua structura et in minutis punctis illustratur (p. 35): A. J. B. Higgins, *The Persian and Arabic Gospel Harmonies, Studia Evangelica*, Berlin 1959, TuU 73, 793-811. — G. Quispel, *L'Evangile selon Thomas et le D.*, *Vig. Christ.* 13 (1959) 87-118. — L. Leloir, *L'original syriaque du Commentaire de s. Ephrem sur le D.*, *Bi* 40 (1959) 959-70. — R. Köbert, *Zwei Fassungen von Mt.* 16,18 *bei den Syrern*, id. 1018-20. — I. Ortiz de Urbina, *Trama e carattere del D. di Taziano*, OCP 25 (1959) 326-57. — R. Köbert, *Sabrâ tābâ im syrischen Luc 2,14*, *Bi* 42 (1961) 90-91.

Hymnus de margarita, qui in Actis Thomae includitur, denuo investigatus est quin tamen dubia de indole omnino dissipata sint (p. 38). Confer A. Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis*, Berlin 1959. — A. F. J. Klijn, *The so-called Hymn of the Pearl*, *Vig. Christ.* 14 (1960) 154-64.

Praeter tractationem generalem factam ab A. Vööbus, *Aphrahat, Nachtr. zu RAC, Jahrbuch f. Ant. u. Christ.* 3 (1960), minutae quaedam investigationes de Aphrahate (p. 45) egerunt. E. Beck, *Symbolum-Mysterium bei A. und Ephräm*, OC 42 (1958) 19-40. — A. F. J. Klijn, *Die Wörter « Stein » und « Felsen » in der syrischen Übersetzung des N.T.*, ZNTW 50 (1959) 99-106.

Plura et magni pretii scripta de S. Ephraem tractarunt (p. 53). De eius ascetismo et monachismo scripserunt, non una tamen opinione, E. Beck, *Asketentum und Mönchtum bei Ephräm*, in *Il monachesimo orientale*, Roma 1958, pp. 341-60. — Idem, DSp. 1, 788-800, et A. Vööbus, *Literary Critical and Historical Studies in E. the Syrian*, Stockholm 1958. — Idem, *Les reflets du monachisme primitif dans les écrits de saint E. le Syrien*, OS 4 (1959) 299-306. Dum Vööbus putat Ephraemum egisse vitam monacalem solitariam prope Edessam, Beck tali opinioni contradicit et affirmat sanctum non vitam monasticam proprie dictam, sed solum asceticam professum esse.

D. Hemmerdinger, *E. grec* in DSp 1, 800-815. — Idem, *E. latin*, ib. 815-19. — Idem, *L'authenticité sporadique de l'E. grec.*, *Akten des XI. Internationalen Byzantinisten-Kongresses*, München 1960, pp. 232-36. — D. Hemmerdinger-Iliadou, *Les doublets de l'édition de l'E. grec par Assemani*, OCP 24 (1958) 371-82. — J. Kirchmeyer-D. Hemmerdinger, *S. E. et le Liber scintillarum. À propos d'une*

édition récente, Rech. Sc. Rel. 46 (1958) 545-51. — J. Kirchmeyer, [de versionibus nec graeca nec latina] DSp 1, 819-22. — A. Vaillant, *Le S. E. slave, Byzantinoslavica* 19 (1958) 279-86. Haec studia quae versiones operum s. Ephraem tractant (p. 56) non paucam claritatem attulerunt, maxime ea que Hemmerdinger indagavit de versionibus graecis antiquioribus: quarum aliquae genuinum scriptum referre dicendae sunt, cum valde antiquae versiones latinae, sine dubio per graecas factae, in vetustis codicibus exstent. Nefas ergo dicere est *absolute*, versiones graecas authentiam operum Ephraemi per se non confirmare.

Adnotavi recentia studia de Diatesseron, quae circa Commentarium S. Ephraemi in illud versantur. His accedit (p. 58) A. Strobel, *Der Begriff des « vierkapiteligen Evangeliums » in Pseudo-E.*, ZKg 70 (1959) 112-20. Proxime prodibit, cura P. Leloir, editio fragmentorum textus syriaci Commentarii Ephraemi in Diatessaron.

Ephraemi hymnos de Paradiso 1, 2 et 7 (p. 62) in gallicam linguam vertit R. Lavenant, OS 5 (1960) 33-46. Hymni vero de Nativitate (p. 64) qui prius imperfecte apud Assemani Op. syr. 2 et Lamy 2, 429-510 iacebant, nunc bene a E. Beck in CSCHO, *Script. syr.* 82-83, Lovanii 1959 simul cum versione germanica editi sunt. Idem parat editionem Carminum Nisibenorum. E quibus (p. 66) unum in gallicum transtulit P. Grelot, OS 3 (1958) 443-53. Laudatus E. Beck edidit in CSCHO, *Script. syr.* 82, Lovanii 1959, Hymnos in festum Epiphaniae (p. 68 n. 1) quorum aliqui ei genuini videntur, alii dubiores. T. Jansma alia dubia Ephraemi opera gallice reddidit, nempe (p. 68 n. 5) homiliam de Lapsu Adae, OS 5 (1960) 159-82, 253-92, de creatione mundi, ib. 385-400, de plagis Aegypti, ib 6 (1961) 3-24. Cantica autem ad mensae benedictionem (p. 70 n. 34) in latinum et gallicum sermonem versa sunt a L. Mariès-L. Froman, OS 4 (1959) 73-110, 163-93, 285-99.

Plures auctores doctrinam theologicam Ephraemi investigarunt (p. 71) Sic de christologia et mariologia scripserunt L. Leloir, *E. et l'ascendance davidique du Christ, Studia Patristica*, 1, 389-94. — J. M. Fernández, *S. E., primer cantor de la Immaculada Concepción, Humanidades* 10 (1957/58) 243-64. De sacramentis vero P. van der Aalst, *De H. Eucharistie bij de H. E., Het Christelijk Oosten en Hereniging* 10 (1957/58) 219-30. — J. P. de Jong, *La connexion entre le rite de la consignation et l'épiclèse dans s. E., Studia patristica* 2, 29-34. De variis punctis omiseram C. Bravo, *Notas introductorias a la noemática de S. E., Eclesiast. Javeriana* 6 (1956) 198-265. Recentius vero

de novissimis J. Teixidor, *Le thème de la « Descente aux Enfers » chez S. E.*, OS 6 (1961) 25-40. — Idem, *Muerte, Cielo y Seol en S. E.*, OCP 27 (1961) 82-114. — Idem, *La verdad de la resurrección en la poesía de S. E.*, *Anales del Seminario de Valencia* 1 (1961) 99-124. Haec nltima studia demonstrarunt Ephraemi eschatologiam maxime a theologia iudaeo-christiana dependere.

Discipuli Ephraemi, Zenobii e Gazir (p. 79), duas homilias de Iuda, hucusque solum in versione armenica conservatas, ipse in italicam traduxi, OCP 26 (1960) 301-306.

De biographia antiqua Rabbulae (p. 90) sat curiosum examen fecit A. Vööbus, *Das literarische Verhältnis zwischen der Biographie des R. und dem Pseudo-Amphilochianischen Panegyrikus über Basilius*, OC 4 (1960) 40-45.

Valde utilis fuit investigatio de Jacobo Sarugensi. Primum enim aliqua eius scripta (p. 98) in versione gallica apparuerunt: *De velo Moysis*, *Vie Spirituelle* 91 (1954) 142-56. — T. Jansma, *Hexaemeron*, OS 4 (1959) 3-43, 129-62, 253-85. — F. Graffin, *De visione Jacobi in Bethel*, OS 5 (1960) 225-49: *De duobus passeribus*, ib 6 (1961) 51-66. Maxime vero tractata iterum est salebrosa quaestio de orthodoxia aut heterodoxia Sarugensis. Puto nova haec studia monophysismum auctoris uti valde probabiliorem demonstrasse, quin tamen argumentum historicum pro orthodoxia, iterum disputatum, omnino suam vim amisisse videatur. Confer (p. 99) P. Krüger, *Untersuchungen über die Form der Einheit in Christus nach den Briefen des J. v. S.*, *Ostk. Stud.* 8 (1959) 184-201. — T. Jansma, *The Credo of J. of S.: a Return to Nicaea and Constantinople*, *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* 44 (1960) 18-36.

Sergio e Reš'aina qui tribuitur tractatus de vita spirituali (p. 101) a P. Sherwood editus et in gallicam linguam versus est, OS 5 (1960) 433-62; 6 (1961) 95-115.

Scriptores nestoriani

In generali bibliographia (p. 107) adiungendum est G. de Vries, *La théologie sacramentaire chez les Syriens orientaux*, OS 4 (1959) 471-95.

Narsai Nisibeni (p. 108) opus aliquantulum illustratum est. Nam P. Krüger, *Ein Missionsdokument aus frühchristlicher Zeit, Deutung und Übersetzung des Sermo de memoria Petri et Pauli des N.*, *Zeitschr.*

f. Miss. und Religionswiss. 42 (1958) 271-91, sermonem citatum uti historicum fontem explanavit, dum E. K. DELLY, hom. 23 in latinum vertit, *Divinitas* 3 (1959) 1-36. Tandem (p. 110) de doctrina paenitentiali Narsetis disseruit Ae. TIMIADIS, *N. ὁ Σύριος περὶ μετανοίας*, *Gregorios ho Palamas* 40 (1957) 211-16; 334-61, et P. KRÜGER, *Le sommeil des âmes dans l'oeuvre de N.*, OS 4 (1959) 193-211, agit de hypnosichia quae a pluribus syris docetur. Ipse KRÜGER egit de Babaj Magno (p. 132), *Zum theologischen Menschenbild B. d. Gr. nach seinem noch unveröffentlichten Kommentar zu den beiden Sermones des Mönches Markus über « das geistige Gesetz »*, OC 44 (1960) 46-74.

Sahdonae seu Martyrii (p. 137) primum editus est Liber perfectionis ab A. HALLEUX, CSCHO, *Script. syr.* 86, Louvain 1960, simul cum versione gallica, ib. 87, Louvain 1960. Inter studia omiseram N. PIGULEVSKAJA, *Das Ende der Strassburger Sahdonahandschrift*, OC 23 (1927) 293-309. Praeterea idem A. HALLEUX scripsit, *Un nouveau fragment du ms. sinaïtique de M.S.*, *Mus* 73 (1960) 33-38. De Abraham Bar Dašandad (p. 142) egit H. LUDIN JANSEN, *The mysticism of A. b. D.*, *Numen* 4 (1957) 114-26.

Tandem cum p. 143 de Ioanne e Daljata agitur, iuvat addere non liquere utrum ipse sit auctor anaphorae quae eodem tempore, secunda medietate saec. VIII composita est. Cfr. A. RAES, *Anaph. Syr.* II, Romae 1951, pp. 85-103. De influxu Ioannis in preces " Anima Christi " egit B. SCHULTZE, *Untersuchungen über das Iesus-Gebet*, OCP 18 (1952) 338-43.

SCRIPTORES MONOPHYSITAE

Aliquae epistulae Philoxeni Mabbugensis melius nunc cognosci possunt, cum F. GRAFFIN, epistolam ad monachum Scholasticum (p. 149 n. 12) quam prius nesciebam editam esse a G. OLINDER in *Actis Univ. Gotoburgensis* 56 (1950) 1-63, gallice ediderit, OS 5 (1960) 183-96. M. ALBERT idem fecit cum epist. ad quendam conversum e iudaismo (p. 150 n. 15) pariter inedita, OS 6 (1961) 41-50 et A. TANGHE novam ineditam epist. ad quendam de inhabitatione Spiritus Sancti in nobis, et syriace et gallice lectoribus obtulerit, *Mus* 73 (1960) 39-72.

De anaphora quae sub titulo Jacobi nota est (p. 158), apte scripsit G. KHOURI-SARKIS, *Notes sur l'anaphore syriaque de s. Jacques*, OS 4 (1959) 425-49; 5 (1960) 3-32, 129-57, 363-84.

Duo studia biblica cum versione facta a Paulo Tellensi (p. 160) relationem habent, nempe A. PENNA, *I titoli del salterio siriaco e s. Gerolamo*, *Bi* 40 (1959) 177-87, et H. SCHNEIDER, *Biblische Oden im syrohexaplarischen Psalter*, ib. 199-209.

Iacobus Edessae ut translator (p. 170) novo examini subiectus est. Confer F. GRAFFIN, *La catéchèse de Sévère d'Antioche*, OS 5 (1960) 47-54. — B. BOTTE, *Les plus anciennes collections canoniques*, OS 5 (1960) 331-48. De traductore Georgio Arabum (p. 173) omiseram studium H. GEORR, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beyrouth 1948.

OPERA HISTORICA

Noto de Passione Jacobi Intercisi (p. 184 n. 18) actum esse a P. DEVOS, *An. Boll.* 71 (1953) 157, 210; 72 (1954) 213-56.

Nullum thema syriacum tanta cura his annis investigatum est quam monachismus syrorum, praesertim vero initia status monastici. En elenchum novae bibliographiae (p. 187): O. HENDRIKS, *L'activité apostolique des premiers moines syriens*, *Proche Or. Chr.* 8 (1958) 3-26. — A. BURG, *Het klooster van Qennesrïn en de vorming van de Jacobietische Kerk in de 6e eeuw*, *Het Christ. Oosten en Hereniging* 11 (1958) 97-108; 12 (1959) 168-81. — A. VÖÖBUS, *Die Rolle der Regeln im syrischen Mönchtum*, OCP 29 (1958) 385-92. — Idem, *History of Ascetism in the Syrian Orient. I. The Origin of Ascetism. Early Monasticism in Persia*, CSCHO, Subsidia 14, Louvain 1958. — Idem, *Sur le développement de la phase cénobitique et la réaction dans l'ancien monachisme syriaque*, RSR 47 (1959) 401-8. A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris 1959, pp. 245-507. — O. HENDRIKS, *La vie quotidienne du moine syrien oriental*, OS 5 (1960) 293-330, 401-32. — Idem, *L'activité apostolique du monachisme monophysite et nestorien*, *Proche Or. Chr.* 10 (1960) 3-25, 97-113. — A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents regarding Legislation relative to Syrian Monasticism*, Stockholm 1960 (Papers of the Esthonian Theological Society in Exile, 11). — Idem, *History of Ascetism in the Syrian Orient. II. Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, CSCHO, Subsidia 17, Louvain 1960. — J. P. M. VAN DER PLOEG, *De spiritualiteit der syrische monniken*, *Oosterse Spiritualiteit*, Nijmegen 1960. pp. 229-46. His adnumeranda sunt ea quae supra attuli de ascetismo S. Ephraemi. Etsi nova studia stadium monachismi eremitici penitius illustraverint, non

tamen omnia bene dilucidata esse mihi videntur, praesertim quia in his studiis non omnes fontes simul examini subiecti sunt, et nonnunquam quoddam praeiudicium ipsi criticae fontium, nisi fallor, impedimento fuit.

De scriptoribus epochae postpatristicae

Nonnulla etiam de hoc argumento studia habentur. Sic (p. 204) de scriptis biblicis Išoʿdad e Merw egit A. Levene, *Remarques sur deux commentaires syriaques de la Genèse*, OS 5 (1960) 55-62. De Dionysio vero Bar Ṣalibi (p. 206) tractavit P. van der Aalst,*D. B. S. polémiste, Proche Or. Chr.* 9 (1959) 10-23.

Versiones

Influxus targumin in Pešitta Veteris Testamenti aliquomodo adumbratus est (p. 211) ab E. R. Rowlands, *The Targum and the P. Version of the Book of Isaiah, Vetus Test.* 9 (1959) 178-92, et ab A. Vööbus, *P. und Targumim des Pentateuchs. Neues Licht zur Frage der Herkunft der Peschitta aus dem altpalästinischen Targum*, Stockholm, 1958. Versionem pešitta Sapientiae Salomonis edidit J. A. Emerton, Leiden 1959.

Quod ad antiquissimas versiones Patrum attinet (p. 216), noto J. Leroy, *Nouveaux témoins des canons d'Eusèbe illustrés selon la tradition syriaque, Cahiers Archéol.* 9 (1957) 117-41.

De aliis versionibus Patrum (p. 220) haec habe: C. van den Eynde, *La version syriaque du Commentaire de Grégoire de Nysse sur le Cantique des Cantiques. Ses origines, ses témoins, son influence*, Louvain 1939, quod optimum opus praetermiseram, et F. Mueller, *Gregorii Nyss. opera dogmatica minora*, Leiden 1958, pars. I, pp. LIX-LX. — H. Langerbeck, *Greg. Nyss. in canticum Canticorum*, Leiden 1960, pp. LXI-LXVII. De versione autem epistulae synodalis antiochenae an. 325 (p. 220) egit H. Chadwick, *Ossius of Cordova and the Presidence of the Council of Antioch*, 325, JTS NS 9 (1958) 292-305. Evagrii Pontici « Capita gnostica » recenter edita sunt in versione syriaca ab A. Guillaumont in PO 28, simul cum gallica versione.

Ubi sermo est de collectionibus canonicis (p. 225) adiungendum est studium iam citatum B. Botte, *Les plus anciennes collections canoniques*, OS 5 (1960) 331-49. Cum de recentioribus versionibus agitur

(p. 231-32), iuvat addere studium A. VÖÖBUS, *Ein merkwürdiger Pentateuchtext, in der pseudoklem. Schrift de Virginitate*, OC 43 (1959) 54-59. Inter diversas anaphoras quae pseudonymae sunt, confer quae H. ENGBERDING indagavit de anaphora (p. 233) Timothei: *Das Verhältnis der syrischen Timotheusanaphora zur koptischen Cyrillusliturgie*, OC 42 (1958) 55-67.

Liceat, conclusionis gratia, copiam studiorum laudare quae ad patrologiam syriacam spectantia tribus postremis annis in lucem venerunt. Inter diversas disciplinas liturgia primum locum obtinet, inter scriptores vero S. Ephraem, cuius opera celeri rythmo in Corpore Scriptorum Orientalium iuxta regulas criticae eduntur. Diligens lector facile perspicere potuit quot studia et versiones in recenti ephemeride « L'Orient Syrien » apparuerint, quae de investigatione patrologiae syriacae re vera optime merita est.

Inquisitiones theologiae, nondum perfectae, sat demonstrarunt antiquiores Patres syros, ut Aphrahat et Ephraem, non quidem a philosophia graeca, sed certe a iudaeo-christiana theologia in pluribus pendere. Clarius etiam liquet in historia vitae spiritualis syrorum post stadium « ascetarum » seu « benaj qejama » viguisse solitarios monachos, praesertim saeculis IV et V. Opinor tamen ipso saec. V primas formas vitae coenobiticae, prima monasteria, apparuisse.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

IN MEMORIAM

P. Mauritius Gordillo S. J.

Am 16. April 1961 — es war der Sonntag vom Guten Hirten — starb zu Rom P. Mauritius Gordillo S. J., seit dem Jahre 1925 am Päpstlichen Orientalischen Institut Professor für orientalische Theologie und seit 1926 Vizepräses. Ziemlich unerwartet wurde er von Gott in die Ewigkeit abberufen nach ganz kurzer Krankheit, aber nach langen Jahren eines mit großer Energie und Geduld ertragenen Herzleidens. Er war Mitglied der das Zweite Vatikanische ökumenische Konzil vorbereitenden Ostkirchen-Kommission und hat sich und seine Kräfte hier schonungslos eingesetzt. P. Gordillo gehörte auch zum Generalrat der nunmehr päpstlichen Internationalen Marianischen Akademie und war Mitglied der spanischen marianischen Akademie.

Geboren wurde P. Gordillo am 23. April 1894 in Sevilla ([1]). Sehr jung, im Alter von 16 1/2 Jahren trat er, nach Vollendung eines Teiles seiner Mittelschulstudien, am 17. Oktober 1910 in die Gesellschaft Jesu ein. So konnte er am 17. Oktober vorigen Jahres mit großem Dank gegen Gott im Kreise seiner Mitbrüder das goldene Ordensjubiläum feiern. Seine philosophischen und theologischen Studien absolvierte er mit bestem Erfolg im Collegium Maximum von Oña nahe bei Burgos, wo er am 5. März 1922 die hl. Priesterweihe empfing. Nach dem dritten Probejahr verbrachte er, von seinen Obern zunächst für religionswissenschaftliche Studien bestimmt, ein Jahr (1924-1925) im Libanon zur weiteren Ausbildung, studierte dort die arabische Sprache und hatte Gelegenheit, den christlichen Osten aus eigener Erfahrung kennen zu lernen. Damals besuchte er auch das Heilige Land mit seinen ehrwürdigen Stätten, über die er dann später gern in Lichtbildervorträgen berichtete. Während seines Aufenthaltes im Orient erhielt er die Bestimmung für das Päpstliche Orientalische Institut. Eine andere Studienreise führte ihn nach Rumänien. Seit 1932 gab er, neben den Vorlesungen über vergleichende Osttheologie

([1]) Für andere Lebensdaten siehe: *L'Osservatore Romano* vom 17. April 1961.

am Orientalischen Institut, einen allgemeinen Einführungskurs in die orientalische Theologie an der Päpstlichen Gregorianischen Universität.

Persönlich war P. Gordillo, dem Temperament nach Vertreter seiner südspanischen Heimat, trotz des inneren Feuers und einer großen Begeisterungsfähigkeit, geduldig und demütig, stets sich gleich und guter Laune — nie trug er Beleidigungen nach —; vor allem aber war er voll großer Güte und Nächstenliebe. In der Erholungszeit mit seinen Mitbrüdern war er zum Scherz aufgelegt und gern bereit, zur Erheiterung dem Nordländer unglaublich klingende Geschichten und Erlebnisse aus seiner Heimat zu erzählen. Der Seeleneifer, die Seelsorgstätigkeit unseres Verstorbenen sind an anderer Stelle gerühmt worden (1). Hier soll daher nur die Rede sein von seinen Verdiensten um die wissenschaftliche Osttheologie und um die Förderung der Einheit von christlichem Osten und Westen.

Mit vorzüglichen Geistesgaben ausgestattet, einem scharfen Verstand und einem treuen Gedächtnis, erwarb sich P. Gordillo während der langen Lehrtätigkeit eine sichere und umfangreiche Kenntnis auf seinem Fachgebiet, die er nicht nur hunderten von Schülern im Verlauf der Jahrzehnte mitteilte, sondern auch in zahlreichen Vorträgen und Aufsätzen, Studien und Artikeln einem weiteren Kreise zugänglich machte.

Lange Jahre konnte P. Gordillo seine Lehrtätigkeit ausüben. Doch lagen ihm wohl die akademischen Vorlesungen zeitlebens weniger als aszetische, geistliche Ansprachen und Gelegenheitsvorträge, bei denen er viel mehr sein Herz sprechen lassen und seiner Begeisterung Ausdruck verleihen konnte. Solche Vorträge wirkten dann zumeist übersichtlich im Aufbau, klar in der Gedankenführung, gefällig und ansprechend in der Form. Oftmals hat P. Gordillo auf Unionstagungen, auf Versammlungen und Kongressen gsprochen, vor allem in Italien und in Spanien. Erwähnung verdienen hier die am Grabe des hl. Slawenapostels Methodius zu Velehrad in Mähren gehaltenen Unionskongresse (1932 (2) und 1936) und die internationalen mariologischen und marianischen Kongresse in Rom (1950 und 1954) und Lourdes (1958).

Beim Versuch, hervorzuheben, welche Verdienste sich P. Gordillo um die Förderung der Wissenschaft des christlichen Ostens erworben

(1) Siehe den Nachruf im *Osservatore Romano*.

(2) Er sprach über das Thema: *Concilia generalia ut principium conservationis et progressus fidei secundum conceptum Orientalium separatorum*.

hat, muß betont werden, daß seine Veröffentlichungen (¹) wesentlich mit seiner Lehr- und Vortragstätigkeit zusammenhingen. An erster Stelle verdienen drei Bücher Erwähnung: das *Compendium Theologiae Orientalis*, die *Mariologia Orientalis* und — als umfangreichstes — der erste Band seiner *Theologia Orientalium cum Latinorum comparata.* Anschließend soll dann noch kurz ein Wort über seine gesonderten Studien, Aufsätze und Artikel gesagt werden.

Das *Compendium Theologiae Orientalis* ist entstanden als Handbuch für die Hörer des allgemeinen Einführungskurses in die Osttheologie. Er ist zuerst als Manuskript zu privatem Gebrauch vervielfältigt worden und so in der *Universitas Gregoriana* 1935 erschienen. Die erste gedruckte Auflage kam im Jahre darauf, 1936, heraus, die zweite 1938 und die dritte erst nach dem zweiten großen Weltkrieg im Jahre 1949 (²). Bei der Ausarbeitung dieses Buches leitete den Verfasser die Absicht, seine Schüler und überhaupt die Alumnen der Seminare und theologischen Fakultäten mit den Problemen der östlichen Theologie vertraut zu machen, wie Papst Pius XI. in seiner Enzyklika *Rerum Orientalium* vom 8. September 1928 gewünscht hatte. P. Gordillo stellte daher, unter Zugrundelegung der *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium* des P. Martin Jugie A. A. und verschiedener Abhandlungen des P. Theophil Spáčil S. J. jene Tatsachen und Lehrpunkte zusammen, die ihm für eine Einführung geeigneter schienen.

Vorausgeschickt werden einige Kapitel über den christlichen Osten und seine verschiedenen Gemeinschaften und Riten. Der Hauptteil des Buches ist der theologischen Literatur der griechisch-slawischen Kirche gewidmet. Besonders wird dargelegt die Lehre über den Primat des Bischofs von Rom, über den Ausgang des Heiligen Geistes, über die Unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter, über die Sakramente der Kirche, vor allem die Eucharistie, und über die Letzten Dinge. Die Schlußkapitel handeln von der nestorianischen und von den monophysitischen Kirchen. In einem Anhang sind in Auswahl

(¹) Die Veröffentlichungen des P. Gordillo lassen sich grossenteils entnehmen dem *Index bibliographicus Societatis Iesu*, Collegit et edidit Iesus JUAMBELZ S. J., 1-2 (1937-1939), Rom 1938-1940-1941; 4 (1940-1950), Rom 1953, S. 280, Kol. 2-S. 281, Kol. 1, Nummer 7884-7900; ebenfalls den *Acta Pontificii Instituti Orientalium Studiorum* seit dem Jahre 1937.

(²) Alle drei Auflagen in Rom, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum.

einige Dokumente des Apostolischen Stuhles über den christlichen Osten beigefügt.

Wie aus dieser kurzen Inhaltsangabe hervorgeht, wird im *Compendium* nur ein allgemeiner Überblick gegeben und werden aus den einzelnen Kontroversfragen nur jene ausgewählt, die größere geschichtliche und theologische Bedeutung haben oder dem Verfasser zu haben schienen. Gleichwohl sind im *Compendium*, das ungefähr 300 Seiten zählt, zahlreiche Angaben zusammengedrängt, wie u. a. aus dem Verzeichnis der Namen, Autoren und der angeführten Werke ersichtlich ist. So fand denn auch das *Compendium* in einer Reihe von Besprechungen katholischer wie auch eines nichtkatholischen Theologen gebührende Anerkennung. In diesen Rezensionen wurde hingewiesen auf die Zweckmäßigkeit und den Nutzen dieser Veröffentlichung als einer ersten Einführung für Anfänger wie auch als weiterer Information für Fachleute. Gelobt wurden die Kürze, die Zuverlässigkeit, die Klarheit der Darlegung und die Zuständigkeit des Verfassers. Fast alle Rezensenten rühmten die reiche und — aufs Ganze gesehen — vollständige Bibliographie (1). Es wurde auch bemerkt, daß P. Gordillo dieses Buch mit Liebe, vor allem zu den orientalischen Christen, geschrieben habe. In der Tat bietet P. Gordillos Zusammenfassung nicht nur einen Auszug aus den mehrbändigen Werken seiner Vorgänger, wie P. Jugie oder P. Spáčil; das *Compendium* ist nach eigener und origineller Methode zusammengestellt und gründet auf persönlicher Vertrautheit mit den Quellen und der einschlägigen Literatur.

Die ausführlichste Besprechung erhielt P. Gordillo von Seiten eines russisch-orthodoxen Priesters, B. Zerčaninov, in der Zeitschrift *Sendbote der Bruderschaft der orthodoxen Theologen in Polen* (2). Dieser Rezensent zeigt nicht nur durch eingehende Inhaltsangabe, daß er diese Veröffentlichung für beachtenswert hält; er sagt ausdrücklich, P. Gordillo habe gezeigt, welche Bedeutung in jüngster Zeit die katholischen Theologen dem Studium der Osttheologie beimessen. Bezeichnend für das Buch des P. Gordillo sei vor allem der Umstand, daß es nur für den inneren Gebrauch der katholischen Schulen, nicht für den Export zu den Nichtkatholiken bestimmt sei. Der Rezensent

(1) So z. B. P. Th. Spáčil S. J., *Theologische Revue* 37 (1938), S. 62-63; P. Ch. Martin S. J., *Nouvelle Revue Théologique* 65 (1938), S. 624-625; P. Theophil Harapin O. F. M., *Antonianum* 13 (1938), S. 412-413; P. J. A. de Aldama S. J., *Gregorianum* 18 (1937), S. 470-471.

(2) *Věstnik Bratstva Pravoslavnych Bogoslovov v Polšě*, 1938, S. 142-147.

erhebt auch manche Einwände gegen P. Gordillo; so z. B., daß er seinen Gegnern leichthin Protestantismus vorwerfe, vor allem, daß er die von Rom getrennten Ostchristen Griechen und Slawen, nicht aber Orthodoxe nenne und daß er diese Christen als in einer Linie stehend mit Nestorianern und Monophysiten betrachte, was dem Rezensenten im Widerspruch zu stehen scheint mit der von P. Gordillo ausdrücklich bekundeten Absicht, Wissenschaft mit Liebe und Bescheidenheit zu paaren.

Das zweite grundlegende Werk von P. Gordillo ist die *Mariologia Orientalis* (1). Bereits in seinem *Compendium* hatte er über einen der hauptsächlichen marianischen Kontroverspunkte zwischen Ost und West berichtet: die Unbefleckte Empfängnis Marias. Auch in der *Mariologia* kommen alle Orientalen zu Wort: die Ost- und Westsyrer, Armenier, Kopten, Äthiopier, die Byzantiner, Griechen und Slawen; und es wird ihre gesamte Lehre über Maria in den großen Linien und in vielen Einzelheiten dargelegt. Auch hier hält der Verfasser die gleiche Methode ein; auch hier verfolgt er den gleichen Zweck: eine Hilfe zu bieten für den Unterricht und einzuführen in die Mariologie der Orientalen, wie sie vom katholischen Standpunkt aus erscheint. Die Darlegung beginnt mit dem Hinweis auf die verschiedene Eigenart einerseits der patristischen und östlichen, anderseits der westlichen Mariologie. In den Hauptstücken ist dann die Rede von Maria der Mutter Gottes, der Mittlerin, der Unbefleckten, der Gnadenvollen, der immerwährenden Jungfrau, von ihrer Aufnahme in den Himmel und von ihrem Kult. P. Gordillo beeilte sich, seine *Mariologia Orientalis* im marianischen Jahr 1954 herauszugeben. Diese Veröffentlichung lag ihm besonders am Herzen. Er wollte damit der Allerseligsten Jungfrau einen Tribut seiner persönlichen Verehrung und Andacht zollen, überzeugt, daß die Verehrung Marias und das Studium ihrer Vorzüge von großer Bedeutung für eine Annäherung zwischen Ost- und Westchristen sei. In der Einleitung spricht er von diesem Vertrauen: « Praesertim cum haec nostra de B. M. Virgine tractatio dulcissimam reconciliationis spem nobis omnibus afferat » (2). Auch die *Mariologia Orientalis* vermittelt — als erster Versuch einer derartigen Synthese — nicht nur Schülern, sondern auch Professoren und Spezialisten viele nützliche Kenntnisse, nicht zuletzt wegen der

(1) *Orientalia Christiana Analecta* 141, Rom 1954, XX + 282 Seiten.
(2) A.a.O., Seite V.

in den Anmerkungen und in zwei Registern angegebenen reichen Literatur.

Die umfangreichste Studie aber, die P. Gordillo veröffentlicht hat und die gleichfalls aus seiner Lehrtätigkeit hervorgewachsen ist, blieb leider unvollständig. Von dieser *Theologia Orientalium cum Latinorum comparata, Commentatio historica* ist nur der erste Band, *Ab ortu Nestorianismi usque ad expugnationem Constantinopoleos, 431-1453* (1), im Jahre vor dem Tode des P. Gordillo herausgekommen. Auch hier wird — wie in den beiden ersten Kapiteln des *Compendium* — zuerst von der Natur und Eigenart und von den Quellen der Osttheologie gehandelt. Dann folgt in chronologischer Reihenfolge die Beschreibung der osttheologischen Entwicklungsstufen: im Nestorianismus, im Monophysitismus, in Byzanz und später in den slawischen Ländern, von der Zeit des Justinian bis zum Patriarchen Photius, von Photius bis Cärularius und bis zur Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner, ferner im folgenden Zeitabschnitt bis zum Einigungskonzil von Lyon (1274) und über den Palamismus hinaus bis zum letzten großen Einigungskonzil von Ferrara-Florenz (1438-1439) und schließlich bis zur Einnahme der alten byzantinischen Kaiserstadt durch die Türken (1453).

Unseres Wissens ist dieses grundlegende Werk bisher nur einmal von fachmännischer Seite besprochen, gewürdigt und auch kritisiert worden (2).

Neben diesen drei Büchern hat P. Gordillo zahlreiche Aufsätze und Artikel teils wissenschaftlicher teils gemeinverständlicher Art verfaßt. Zahlenmäßig stehen hier an erster Stelle seine Schriften über Fragen der marianischen Theologie und über die Verehrung der Gottesmutter. Diese Themen bildeten ohne Zweifel seine Vorliebe. Es ist zu bedauern, daß er sich — wohl aus Bescheidenheit — in der *Mariologia Orientalis* nur selten und undeutlich auf seine vorhergehenden mariologischen Studien beruft, in denen er gewisse Fragen weit eingehender und ausführlicher behandelt. Selbstverständlich hat er auch nach dem Erscheinen seines Marienbuches 1954 bis zu seinem Tode noch mehrere mariologische Aufsätze veröffentlicht.

Greifen wir aus seinen marianischen Themen heraus, was uns wichtiger scheint: Er schrieb nicht nur über den Tod Mariens nach

(1) *Orientalia Christiana Analecta* 158, Rom 1960, XXIV – 428 Seiten.

(2) Von P. V. Grumel A. A., *Revue des études byzantines* 18 (1960), S. 285-288.

der Überlieferung der Kirche von Jerusalem (1); er hat auch die Frage untersucht, was von der anderen Überlieferung zu halten ist, die will, daß die Gottesmutter in Ephesus gestorben sei (2). Auf dem internationalen Mariologenkongreß in Rom 1950 sprach er über die theologische Grundlage des Kultes der Jungfrau und Gottesmutter bei den Orientalen (3), auf dem folgenden Kongreß in Rom 1954 über Unbefleckte Empfängnis und ursprüngliche Gerechtigkeit in der Mariologie der Palamiten (4) und dann in Lourdes 1958 über Maria und die Kirche des Alten Testamentes (5). In den *Mélanges Martin Jugie* 1953 wird von P. Gordillo das Thema behandelt: die Mittlerschaft Mariens in der byzantinischen Theologie (6). Nennen wir noch eine Untersuchung über Maria Königin bei den östlichen Vätern (7). Wohl seine letzte mariologische Untersuchung hat zum Gegenstand die transzendente Jungfräulichkeit der Gottesmutter in der Lehre des hl. Gregor von Nyssa und in der alten kirchlichen Überlieferung (8). P. Gordillo sucht zu zeigen, daß Maria eine wesentlich höhere Art der Jungfräulichkeit besitzt als die übrigen Jungfrauen, eine im Vergleich mit der gewöhnlichen Jungfräulichkeit nicht univoke, sondern analoge, da diese höhere Jungfräulichkeit ihrem Wesen nach mit der Gottesmutterschaft verbunden sei. Außerdem hat P. Gordillo für einige marianische Sammelwerke größere Beiträge geliefert, so für

(1) *La muerte de María Madre de Dios en la tradición de la Iglesia de Jerusalén*, *Estudios Marianos* 9 (1950), S. 43-62.

(2) *Panaghia Kapulu ¿Está en Efeso el sepulcro de Ntra. Señora? Estado actual de la controversia*, *Ephemerides Mariologicae* 2 (1952), S. 359-375.

(3) *Fondamento teologico del Culto della Vergine Madre di Dio presso gli Orientali*, *Alma Socia Christi, Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno sancto MCML celebrati*, Band 5, Heft 2, Rom 1952, S. 1-16.

(4) *L'Immacolata Concezione e lo stato di giustificazione originale nella Mariologia dei Palamiti*, *Virgo Immaculata, Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno MCMLIV celebrati*, Band 4, S. 170-184.

(5) *María y la Iglesia del Antiguo Testamento*, *Maria et Ecclesia, Acta Congressus Mariologici-Mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati*, Band VI, Rom 1959, S. 439-452.

(6) *La Mediazione di Maria Vergine nella Teologia Bizantina*, *Revue des Etudes byzantines* 11 (1953), S. 120-128.

(7) *La Realeza de María en los Padres Orientales*, *Estudios Marianos* 17 (1956), S. 49-58.

(8) *La Virginidad transcendente de María Madre de Dios en San Gregorio de Nisa y en la antigua Tradición de la Iglesia*, *Estudios Marianos* 19 (1960), Band 21, S. 117-155.

La Madonna eine Studie über unsere Liebe Frau in der orientalischen Liturgie ([1]); für *Mater Christi* einen gleichnamigen Beitrag ([2]).

P. Gordillo hat seine drei Bücher im Verlag des Päpstlichen Orientalischen Institutes veröffentlicht. In den vom Päpstlichen Orientalischen Institut herausgegebenen *Orientalia Christiana* hat er seine erste größere Arbeit herausgegeben: Studien über den hl. Johannes von Damaskus, für den P. Gordillo auch in der Folge stets ein lebhaftes Interesse bewahrte ([3]). In der seit 1935 erscheinenden Zeitschrift des gleichen Instituts, in den *Orentalia Christiana Periodica*, finden sich jedoch nur wenige Beiträge aus seiner Hand, so ein Nachruf auf den Pionier der Osttheologie, P. Martin Jugie A. A. und, als seine letzte Schrift, ein *Commentarius brevior* über den Damaszener ([4]). Der bedeutendste dieser Beiträge behandelt die Frage, ob Photius als Verfasser der Schrift: *Gegen jene, die behaupten, Rom sei der erste Bischofsstuhl* anzusehen sei ([5]). P. Gordillo sucht die Entstehung dieser Schrift einer späteren Periode zuzuschreiben. P. Jugie urteilt, es sei P. Gordillo nicht gelungen, seine These zu beweisen ([6]), während sich andere Autoren, wie F. Dvorník und J. Meyendorff der Meinung des P. Gordillo anschließen ([7]).

Die Entwicklung des russischen religiösen Gedankens und der russischen Theologie von Peter dem Großen bis zur Gegenwart hat P. Gordillo im *Dictionnaire de théologie catholique* unter dem Stichwort

([1]) *La Madonna nella Liturgia Orientale, La Madonna,* Rom 1955, S. 142-173.

([2]) *La Madonna nella Liturgia Orientale, Mater Christi,* Rom 1957, S. 167-198.

([3]) *Damascenica,* I. Vita Marciana, II. Libellus Orthodoxiae, *Orientalia Christiana,* Band VIII, 2, Num. 29, 1926, S. 45-104.

([4]) *Il Rev.mo Padre Martino Jugie A. A., Orientalia Christiana Periodica* 21 (1955), S. 473-476. — *A proposito della tradizione manoscritta delle « Pandette » di S. Giovanni Damasceno, Orientalia Christiana Periodica,* 27 (1961), S. 162-170.

([5]) *Photius et Primatus Romanus, Num Photius habendus sit auctor opusculi Πρὸς τοὺς λέγοντας ὡς ἡ Ῥώμη θρόνος πρῶτος ? Orientalia Christiana Periodica* 6 (1940), S. 5-39.

([6]) *Le schisme byzantin,* Paris 1941, S. 137 Anm. 1.

([7]) F. Dvorník, *The Photian Schism, History and Legend,* Cambridge 1948, S. 125-127; *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew,* Cambridge, Massachusetts 1958, S. 247-253. — J. Meyendorff, *Saint Pierre, sa primauté et sa succession, dans la théologie byzantine,* im Sammelwerk N. Afanassieff / N. Koulomzine / J. Meyendorff / A. Schmemann, *La primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe,* Neuchâtel 1960, S. 102, Anm. 2.

Russie dargelegt [1]. Diese Studie gehört wegen der verarbeiteten Literatur, der gebotenen Überblicke und aufgedeckten Zusammenhänge zu den wertvollsten Arbeiten, die P. Gordillo geleistet hat. Für die *Enciclopedia Cattolica* hat P. Gordillo eine Reihe von Artikeln geliefert, von denen wir das Stichwort *Ökumenismus* erwähnen [2]. Seine unionistische Tätigkeit war für ihn der Anlaß, sich gerade mit dem Problem des Ökumenismus eingehend zu beschäftigen. Im Wintersemester 1955/56 hielt er darüber einen besonderen Vorlesungskurs im Orientalischen Institut.

Seine sich an einen weiteren Leserkreis wendenden Artikel über Themen der christlichen Einheit und über Fragen der Unionsarbeit hat P. Gordillo u. a. im Sammelband *Per l'Unità della Chiesa, Incontro ai fratelli separati di Oriente* [3] veröffentlicht und in mehreren Zeitschriften, wie *L'Oriente Cristiano e l'Unità della Chiesa, Unitas, (El) Oriente Cristiano, Ecclesia* (Madrid). Hierher gehören auch die Aufsätze in *La Civiltà Cattolica*: *Velehrad e i suoi Congressi Unionistici* [4] und: *Un grande apostolo dell'unità della Chiesa. Il metropolita A. Szeptyckyj* [5].

Unermüdlich war P. Gordillo im Dienste der kirchlichen Einheit von Ost und West tätig durch seine Vorlesungen, seine zahlreichen Vorträge und Schriften. Für wirksamste Mittel der Wiedervereinigung hielt er das Gebet, die Eucharistie [6] und die Verehrung der Gottesmutter. Die getrennten Ostchristen hätte er gern als Glieder der Kirche angesehen; und in seinem Eifer und Wohlwollen für die getrennten Brüder sehnte er besonders die volle sakramentale Gemeinschaft mit ihnen herbei.

BERNHARD SCHULTZE S. J.

[1] *Russie* II, *Dictionnaire de théologie catholique*, 14 (1938), Kol. 333-371.

[2] *Ecumenismo, Enciclopedia Cattolica*, 5, (1950), Kol. 63-65.

[3] Rom 1945: *Il Primato di San Pietro e dei suoi successori e gli Orientali dissidenti*, pag. 201-216; *Il Culto della Vergine presso gli Orientali dissidenti*, pag. 247-295; *Opere per promuovere il ritorno degli Orientali dissidenti*, pag. 467-478; *La preghiera per il ritorno degli Orientali dissidenti*, pag. 479-492. Das Buch ist auch ins Spanische übersetzt worden.

[4] 108 (1957), II, S. 569-583.

[5] 112 (1961), III, S. 474-483

[6] Siehe auch: *L'Epiclesi Eucaristica, Controversie con l'Oriente bizantino-slavo*, im Sammelwerk A. PIOLANTI, *Eucaristia, Il Mistero dell'Altare nel pensiero e nella vita della Chiesa*, Rom 1957, S. 425-439.

RECENSIONES

Theologica et patristica

P. Bernhard PLANK OESA, *Katholizität und Sobornost'* (Ein Beitrag zum Verständnis der Katholizität der Kirche bei den russischen Theologen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts). Augustinus-Verlag, Würzburg 1960, pp. 150.

La Teologia degli Ortodossi ha conosciuto nella seconda metà del secolo XIX un'evoluzione affatto trascurabile, per opera di Aleksej Stepanovič Chomjakov (1804-1860). Assuntosi un compito eminentemente apologetico, volendo cioè formulare una nuova e decisiva giustificazione teologica dell'Ortodossia bizantino-slava in confronto con la Chiesa cattolica e con il Protestantesimo, questo celebre teologo laico russo si trovò a dover chiarire soprattutto i principi dell'unità e della cattolicità nel Cristianesimo orientale ortodosso.

Di fronte ad un Protestantesimo frazionato in innumerevoli sette e privo di qualsiasi principio di unità universale, e di fronte all'unità e universalità della Chiesa cattolica nella sua dottrina e nella sua struttura organizzativa, Chomjakov volle presentare le Chiese orientali ortodosse come l'unica realizzazione storica autentica della Chiesa fondata da Gesù Cristo, racchiudente in sé, in una sintesi armonica, i principi di unità cattolica e insieme di libertà. Il fondamento e il criterio di quest'armonia Chomjakov lo additò nel principio della *sobornost'* — termine intraducibile che può dire socialità, collegialità, sinodalità, cattolicità, universalità. (Il termine, nella sua forma astratta, fu coniato dai seguaci di Chomjakov. Questi lo usò solo nella forma di aggettivo: *sobornaja Cerkov'*). Per questa proprietà, supposta da Chomjakov come nota distintiva propria del Cristianesimo orientale ortodosso storico, tutti i fedeli partecipano egualmente dei beni racchiusi nella Chiesa, tutti sono di per sé in qualche modo eguali tra loro specialmente per ciò che riguarda la conoscenza della Verità religiosa: tutti sono infatti chiamati alla santità e nella misura in cui realizzano questa loro vocazione, essi diventano testimoni e maestri della Verità, indipendentemente dalla loro posizione esterna nella Chiesa. Dato poi che ogni uomo particolare resta sempre soggetto alla possibilità di peccare e di cadere in errore, ne segue che la Verità della Fede viene custodita ed espressa non già dalla gerarchia ecclesiastica investita d'un carisma magisteriale infallibile, bensì dal consenso unanime di tutti i fedeli, di tutto l'organismo ecclesiale — consenso non coat-

to, ma libero, che è effetto della santità e della grazia divina, e che viene indicato appunto con il termine di *sobornost'*.

Con questi principi — le cui origini o parentele ideologiche si ramificano in parte nell'eredità lasciata dall'influsso protestante in Russia nel secolo XVIII, nel romanticismo germanico e nell'idealismo schellinghiano — proposti ed accettati come un assioma, Chomjakov determinò una marcata evoluzione dell'ecclesiologia ortodossa verso concezioni più mistiche e perciò stesso, apparentemente, più solide e più inattaccabili. L'insegnamento ufficiale delle scuole ortodosse ignorò per qualche tempo il nuovo indirizzo; ma poi i suoi riflessi si manifestarono in tutta la teologia ortodossa, talchè questa nel suo sviluppo moderno e in quello a noi contemporaneo non è comprensibile senza risalire al pensiero di quel teologo.

Questo studio ci viene ora facilitato dalla monografia del R. P. Bernhard Plank OESA: *Katholizität und Sobornost'*. L'A. concentra la sua indagine sull'idea più fondamentale di tutta l'ecclesiologia chomjakoviana: l'idea della *sobornost'-cattolicità*.

Dopo aver descritto l'origine e il contenuto teologico della nozione di *cattolicità* (c. I), egli esamina il senso che a questa nozione viene attribuito nelle opere dommatiche dei teologi russi nella seconda metà del secolo XIX (c. II); poi espone la dottrina di A. S. Chomjakov sulla *sobornost'* nel contesto generale della sua ecclesiologia (c. III), e nel relativo sfondo ideologico e storico (c. IV). Tracciate, infine, le vicende cui andarono soggette in Russia le opere di Chomjakov nei primi decenni dopo la loro pubblicazione (c. V), l'A. chiude il volume con un capitolo in cui esprime il proprio giudizio critico sulle opere e sulla dottrina del famoso teologo russo.

Da questo solo elenco degli argomenti trattati appare l'utilità e l'opportunità della sintesi che il R. P. Plank ci offre nel presente volume.

P. Leskovec S. I.

Yves M.-J. Congar, O. P., *La Tradition et les traditions. (Essai historique)*. Arthème Fayard, Paris 1960, pp. 304.

Con quest'opera il chiarissimo Autore ci presenta un'ampia analisi storica del concetto teologico della *Sacra Tradizione*. Egli esamina questa nozione come viene intesa e usata nell'Antico e Nuovo Testamento (capitolo I), nei Padri e nella Chiesa antica (c. II), nel Medio Evo (c. III), nella Riforma protestante (c. IV), nel Concilio di Trento e nella Teologia post-tridentina (c. V). L'ultimo capitolo (VI) è consacrato al problema: Tradizione e Magistero, dal Concilio di Trento all'enciclica *Humani Generis* (1950).

Alcuni *excursus* trattano di argomenti connessi con il tema centrale dell'opera, quali: la sufficienza della S. Scrittura secondo il pensiero dei Padri e dei teologi medievali; le nozioni di *revelatio* e di *inspiratio* nel Medio Evo; i limiti del potere ecclesiastico e del suo esercizio.

L'esposizione è affiancata di un'abbondantissima bibliografia, che riuscirà particolarmente utile per chi vorrà verificare o approfondire ulteriormente le singole questioni toccate nell'opera.

Un giudizio critico su di uno studio tanto vasto e complesso non è facile. L'A. stesso si contenta di caratterizzarlo un « essai » (historique). Da tutti verrà indubbiamente apprezzata, nel suo aspetto oggettivo e positivo, l'indagine storico-teologica della nozione di Tradizione, — nozione e realtà che rimane sempre uno degli elementi più fondamentali della fede e della teologia cattolica. Bene l'A. mette in evidenza la priorità e il valore normativo che, sotto certi punti di vista, spettano alla Sacra Tradizione nel rapporto mutuo con il Magistero ecclesiastico.

Non tutti i teologi saranno invece egualmente d'accordo con lui quando, in riferimento alla Rivelazione cristiana, egli afferma: « Les saintes Ecritures en sont le mémorial suffisant et parfait. La tradition n'est pas, à côté d'elles, une seconde source d'où viendrait une *partie*, non contenue en elles, des vérités de foi, mais une autre manière, camplémentaire, de communiquer ces vérités ». (o. c., p. 76). Il R. P. Congar ritiene che sia questo il pensiero dei SS. Padri, e che pure il decreto del Concilio di Trento sulle Tradizioni è stato redatto, nella sua formulazione definitivamente approvata, in modo tale da permettere di tenere ancora sempre quella posizione dei Padri, (cfr. o. c., p. 75).

Questa opinione non deve certo venire confusa con il principio protestante della « Scriptura sola ». Tuttavia, come il compianto P. Lennerz S. I. ha cercato di provare nei suoi ultimi articoli in *Gregorianum* (40 [1959], pp. 38-53; 624-653, e 42 [1961], pp. 517-522) a proposito del citato decreto Tridentino, un esame più ampio e più approfondito del pensiero espresso dal Magistero ecclesiastico porterebbe forse a conclusioni diverse sull'aspetto teologico del problema, e forse anche ad un'interpretazione e valutazione alquanto più differenziata dello stesso pensiero dei Padri.

Oltre a questa opinione, fondamentale, dell'A., altri passaggi potrebbero sollevare delle riserve; così, per citare un solo esempio, l'interpretazione ch'egli dà della Riforma Gregoriana: questa avrebbe determinato nel sec. XII una svolta decisiva nella Teologia occidentale, mediante un « processo d'interpretazione [delle realtà cristiane] in termini di realtà giuridiche e di poteri » (cfr. o. c., p. 164 e altrove). Ora, se anche si dimostrasse con argomenti chiari e sicuri che la Riforma Gregoriana ha veramente determinato una così radicale svolta ideologica, la questione principale rimarrebbe pur sempre questa: Tale interpretazione è di fatto, sostanzialmente nuova? È legittima, o no? Corrisponde al contenuto oggettivo della Rivelazione e della Tradizione precedente, o no?

Con queste osservazioni critiche non vogliamo in alcun modo negare l'interesse di quest'opera, che per la sua vastissima informazione storica e bibliografica e per i suoi rilievi critici speculativi rappresenta un nuovo e importante contributo alla chiarificazione teologica della nozione di Sacra Tradizione, — questione discussa tra i teologi cattolici e più ancora nell'ambiente e nelle prospettive dell'ecumenismo acattolico.

P. Leskovec S. I.

Maria. Études sur la Sainte Vierge. Sous la direction d'Hubert du Manoir, S. I., Tome VI. Beauchesne, Paris 1961. In 8°, pp. 867.

Splendido senza dubbio il nuovo volume VI dell'impegnativa collana « Maria » sotto la direzione del P. Uberto du Manoir, S. I., per nulla dissimile a quelli recensiti già con lode nella nostra Rivista. Ampiezza di vedute, dignità di esposizione in tono non polemico, chiarezza nello svolgimento delle idee, arricchito quasi dappertutto con le esaurienti riferenze illustrative delle singole affermazioni nelle note, non solo, ma ancora con la completissima notizia bibliografica, la cui utilità pratica si sono sforzati i diversi autori per rendere efficace, tanto per l'abbondanza e distribuzione in vari gruppi, secondo i casi, che per la coscienziosa selezione fatta quasi sempre nell'ambito della letteratura più moderna. Ecco le doti che, a parere di tutti, spiccano di più nella generalità degli scritti raccolti nel libro.

Questo volume VI ci offre ben 15 magnifici nuovi studi, a carattere monografico, spettanti la mariologia, sia nell'interpretazione di parecchi luoghi del Nuovo Testamento (1 studio), sia nello svolgimento di diversi problemi di teologia positiva (4 studi) o speculativa (7 studi) che vanno ad accrescere le precedenti sezioni della collana, sia, in fine, nella sezione nuova di pastorale e umanesimo (3 studi) che saggiamente corona la ricca presente raccolta.

Tutti gli autori del volume son già conosciuti dal pubblico degli scienziati per cui essi scrivono. Bastano generalmente i loro nomi per essere certi della loro serietà nell'investigazione. Percorrendo i loro scritti non sarebbero poche all'uopo le osservazioni da farsi — e quasi sempre d'accordo —, suggerite dall'attenta lettura. Impossibile però darne dettagliata notizia e molto meno discuterne la loro portata nello spazio ridotto di un giudizio d'insieme; tanto più che s'insiste nella quasi totalità delle dissertazioni presenti sulla linea di temi già trattati in precedenza; di modo che, se d'una parte, l'originalità dell'opera viene in certo qual modo diminuita, dall'altra, invece — come delicatamente va notato dal P. Enrico de Lubac nella dotta prefazione — questo sesto volume si riallaccia al primo non senza qualche vantaggio, completandone le materie senza contraddirle, alla stregua di due cori alternantisi a vicenda in un concerto armonico.

E sono, infatti, ripetizioni oppure complemento di cose già dette in quel primo volume tutti gli studi del presente che si svolgono intorno ai consueti luoghi scritturistici riguardanti Maria, o sul culto di Nostra Signora nella Liturgia, o sul principio fondamentale della teologia mariana, come pure son ripetizioni tutte le idee intorno alla divina Maternità, alla verginità di Maria, alla santità di Lei, alla Mediazione universale della Madre di Dio e Madre degli uomini, e ad altri punti ancora. Il vantaggio sta — se non mi sbaglio — nel fatto che i temi ripetuti ricevono sempre nuova luce dalla diversa esposizione di autori differenti, i quali, oltre all'impronta personale, sempre nuova, offrono spesso interessanti aspetti nuovi dei problemi appena dagli altri precedentemente abbozzati.

Ma gli studi veramente pregevoli, nuovi in questo volume o per la materia stessa o per la loro trattazione, sarebbero — a mio avviso ,

in primo luogo, i due di tema piuttosto orientale, e cioè quello intitolato « Marie dans les Apocryphes », di E. Cottenet, ricco d'erudizione e suggerimenti, e quello ordinatissimo, di profondo assiduo studio delle fonti slave, su « La Mariologie sophianique russe », dello specialista in teologia orientale, B. Schultze, S. I. Notevoli poi — anche sotto l'aspetto della novità — i due studi del P. J. Galot, S. I., « La Sainteté de Marie » (magnifica, a pag. 424-25, la spiegazione del miracolo di Cana per l'intervento, non precisamente della Madre di Gesù in quanto tale, ma della Collaboratrice di Lui nell'opera messianica) ed, anzitutto, l'altro su « L'intercession de Marie », con le sue profonde e allo stesso tempo semplici considerazioni teologiche. Novità e ricchezza dottrinale mostrano, in terzo luogo, l'articolo « Marie sauvée par le Crist », di J. Alfaro, S. I., specie nel primo punto dell'investigazione, pag. 451-56, dove si svolge con pienezza il concetto vero di preservazione dal peccato, applicato alla Vergine Immacolata; e, finalmente, la dissertazione compitissima del canonico E. Catta sul tema, ampiamente trattato, di Maria « Sedes Sapientiae ».

Ai pregi intrinseci dell'opera si dovrà aggiungere giustamente la castigatezza ed eleganza della presentazione tipografica del volume — come, del resto, dell'intera collana —, onde risulta doveroso affermare che abbiamo tra le mani un libro da ogni parte magnifico.

E, finalmente, mi si permetta un ultima osservazione, poichè si annuncia un altro volume ancora, a coronamento dell'opera « Maria », con articoli complementari e l'indispensabile corredo degli Indici. Non credo sarà fuori luogo esprimere qui qualche « desiderata » per una più perfetta collezione mariologica. Sarebbero le quattro seguenti: 1) Sembra mancare — strano a dirsi — uno studio particolare di tutto l'insieme storico-dottrinale sull'Immacolata, tanto nella Chiesa Latina che in quella Orientale, davanti e dopo la definizione dogmatica di Pio IX. È vero senza dubbio che nei volumi di « Maria » si trovano qua e là sparse diverse indicazioni intorno a questo privilegio della Madre di Dio — e ultimamente ne tratta nel presente libro, a pag. 265-276, il P. Enrico Holstein, S. I. —, sempre però non come cosa a sé, bensì come complemento d'altri punti mariologici o come parte integrante di un più generale ragionamento. 2) Manca pure una particolareggiata ricerca sulla « santificazione e purificazione » di Maria nel momento dell'Annunziazione, proposta — non senza profondo senso misterioso — dai Padri Orientali, la cui giusta portata rimase spesso ignota o fu presa addirittura dagli autori separati come fondamento del loro rifiuto del dogma cattolico dell'Immacolata. 3) Fra le Liturgie latine potrebbe anche trovare il suo posto quella Mozarabica, ricca non meno delle altre nelle lodi di Maria. 4) Finalmente, essendo il cantico del « Magnificat » l'effusione più fulgida del Cuor di Maria verso la divina Bontà, pienamente conscia delle grandezze sovrumane riposte in Lei, umile serva, non sarebbe opportuno e cosa grata trovare nei volumi di « Maria » un'esauriente spiegazione esegetica-morale della bellissima pericopa evangelica Luca I, 46-55? Tanto più che l'uso così frequente che ne fa la Chiesa nella sua Liturgia latina e Orientale ha da sempre consacrato le sublimi parole della Vergine come la formula più eccelsa per onorare la Madre di Dio dopo quelle divine dell'Ave Maria.

Emanuele Candal S. I.

F. Spedalieri, S. I., *Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva.* Studio diretto sulle fonti. Messina 1961. in 8°, pp. 503.

L'opera risponde bene all'enunciato del titolo, dal quale appare chiara la divisione in due grandi sezioni: Maria nella Scrittura, Maria nella Tradizione primitiva; tutte e due avvalorate con l'autorità delle fonti. Nei quattro capitoli scritturistici — il primo dei quali serve d'introduzione generale e ci espone i diversi problemi della mariologia alla luce dei dati del Vangelo — si sforza l'autore per darci, in senso mariologico pressoché esclusivo, l'interpretazione dei notissimi luoghi del Protovangelo nel Genesi, dei Profeti e dell'Apocalisse. Nella seconda sezione, molto più ampia, ha voluto esaminare la testimonianza patristica sulle grandezze della Madre di Dio, dividendola così in nove capitoli: primi Padri, Chiese o scuole Alessandrina, d'Africa, dell'Asia Minore, d'Antiochia, di Siria, di Roma, dell'Italia e, finalmente, delle Chiese Occidentali, Spagna, Gallia e Britannia. L'indagine va estesa fino a tutto il secolo settimo e cerca di penetrare la vera portata dei testi patristici intorno ai punti principali della mariologia: Protovangelo, santità di Maria con riferimento speciale quasi sempre alla fede di Lei, illibatezza della sua perpetua verginità, maternità divina, maternità spirituale degli uomini, mediazione e corredenzione mariana nell'opera della salute.

Se si percorrono attentamente le folte pagine, qualcuno troverà talvolta una certa interferenza di concetti fra i tre ultimi punti su accennati, ma allo stesso tempo si resta colpiti dalla ricca abbondanza degli Scrittori avuti in conto — i più rilevanti, certamente —, non solo, ma anche dal numero delle loro testimonianze, con tutti quei passi ancora delle opere loro, onde poter ricavare tutte le sfumature dei testi nel pensiero patristico, se alle volte la nuda citazione di qualche brano potrebbe sembrare insufficiente o comunque ambigua. A questa ricchezza di documentazione e al tempo stesso di erudizione per la conoscenza dei moltissimi commentari moderni della patristica mariologica, va assegnato indubbiamente il pregio più notevole del presente libro. Risulterebbe patente tale affermazione al primo colpo d'occhio, se avesse avuto l'autore la gentile idea d'offrire agli studiosi un Indice ordinato tanto dei Padri ch'egli adduce, come pure delle loro testimonianze, o trascritte per intero, o semplicemente acennate.

Ma tutto questo ben di Dio — per così dire — si vede oscurato e, in certo qual modo, rimpicciolito dal pregiudizio iniziale sotto le cui spinte prese l'autore in mano la dotta penna: non si è attinto da molti sufficientemente alle fonti stesse dei Padri. E quindi, per tutto il libro, ecco l'abuso così manifesto della polemica. Polemica senz'altro pacata e dignitosa — sia pure detto a lode sua — ma così frequente, che appena si troverà questione veruna, dove l'autore, ad ogni svolta di pagina, non senta il bisogno di mettere in rilievo il contrasto delle sue idee con quelle degli altri. Lunghissimo elenco si potrebbe fare così dei soli nomi degli scrittori incriminati. Basta dire che il Jouassard, per esempio, viene citato, discusso e corretto non meno di 35 volte, altrettante come quelle all'indirizzo del Laurentin, per citare soltanto due degli scrittori che si trovano

nella stessa colonna nell'Indice d'autori a pag. 496. È non direi che la ragione non sia spesso dalla parte del ch. polemista, come — per essere concreti — quando rivendica, contro le pretese del Coathalem, la maternità spirituale di Maria nei trattati Ambrosiani (pp. 429-435), o quando, contro il Joussard, dimostra avere ammesso Sant'Ilario pure lui la verginità « in partu » della Madonna (pp. 467-473). Ma mi domando se non sarebbe più consono ad un lavoro prettamente scientifico l'esporre in senso affermativo il proprio punto di vista, valendosi appunto di tutti quei luoghi patristici forse sfuggiti agli altri, e relegando, per lo più, a semplici cenni di nota le opinioni contrastanti.

È questo, senza dubbio, il difetto più palese del libro. L'autore scriveva, come dicemmo, « sotto la spinta di un criticismo esagerato » — per usare le prime parole della Prefazione —, al quale si sente in dovere di sbarrare i passi. Ma con questo il ch. professore di Messina, pur avendo offerto certamente agli studiosi un libro buono, non potrà evitare — molto si è da temere — delle numerose critiche e controrepliche, inutili per lo più, ma sempre noiose.

Avrei pure desiderato una lettura più scorrevole del testo, senza quell'inciampare di continuo nelle tante citazioni più di tutto in francese, del resto non necessarie. Meglio certamente esprimere le idee altrui nella propria lingua dell'autore, dandone in nota la citazione e magari, se opportuno, qualche frase originale, ma pure in nota. Così alle volte lo stesso autore procede. Perché non sempre?

Ad ogni modo crederei utile questo libro pure per gli stessi specialisti, anche se l'autore modestamente non intende scrivere per loro.

Il libro è stato corredato di quattro belle tavole a colori raffiguranti le più antiche rappresentazioni di Maria, in piena consonanza con il tema da esso svolto.

EMANUELE CANDAL, S. I.

A. S. MERZLJUKIN, *O katoličeskom dogmate 1854 goda* (*O začatii neporočnoj Devy Marii*), Paris 1960, 50 Seiten.

Dieses auf gutem Papier gedruckte, mit einer Muttergottesikone auf dem Deckblatt und mit Angabe katholischer und nicht katholischer Quellen versehene Büchlein über das katholische Dogma der Unbefleckten Empfängnis Marias trägt die Gutheißung zweier russisch-orthodoxer Hierarchien, der des verstorbenen Metropoliten Vladimir und der dem Moskauer Patriarchat unterstellten Hierarchie des Metropoliten Nikolaj.

Nach dem Verfasser hat das Dogma von 1854 den Abgrund zwischen der Römischen und Orthodoxen Kirche vertieft. Da die katholische Lehre aber einen gefährlichen Einfluß auf die Orthodoxe Kirche ausübt (S. 9), sucht er zu zeigen, wie unbegründet und widerspruchsvoll dieses katholische Dogma in seiner Geschichte sei, daß Schrift- und Traditionsbeweise fehlen, daß nach der Überlieferung alle Menschen mit der Erbsünde behaftet sind, daß — dem katholischen Dogma zufolge — die Mutter Gottes nicht frei zur Wahl des guten und Bösen geschaffen worden

sei und deshalb ihr persönliches Verdienst vermindert werde (S. 41). Insbesondere arguiert der Verfasser aus der Tatsache, daß zahlreiche katholische Heilige, auch Päpste, in früheren Jahrhunderten Gegner der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis waren: « In Wirklichkeit ist die Lage bedeutend schlimmer und gefährlicher als die logische Schlußfolgerung, aus der sich eins von zweien ergibt: Entweder sind die westlichen Heiligen unfehlbar in Sachen des Glaubens und um so mehr sind die heiligen Päpste unfehlbar, und infolgedessen ist die Lehre von der unbefleckten Empfängnis falsch; denn weder die einen noch die anderen haben sie anerkannt. Oder aber jene alle heißen nur deshalb Heilige, weil der nicht-heilige Papst Pius IX. mit seinen Jesuiten sie absurd und unlogisch als fehlbar in dieser Frage erklärt; und das nachher erlassene Dogma von der Unfehlbarkeit der (heiligen und nicht-heiligen) Päpste wird unausweichlich zu einer Komödie » (S. 43). Recht hat Merzljukin mit der Feststellung, daß die katholische Kirche mit dem Dogma der Unbefleckten Empfängnis — wie mit jedem anderen von ihr verkündeten Dogma — steht und fällt (S. 43-44).

Die Tatsache, daß diese katholische Lehre seiner Zeit auch im orthodoxen Rußland Eingang fand, wird als eine Vergiftung der Ukraine durch die Jesuiten hingestellt und dadurch erklärt, daß die orthodoxen Hierarchen vielleicht nicht energisch genug Widerstand leisteten (S. 30). Nicht erwähnt wird, daß die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis auch bei den griechischen palamitischen Theologen Verteidiger fand.

In gewisser Weise originell ist der anschließende Versuch, die Botschaft der Gottesmutter von Lourdes als echt hinzustellen, dabei aber die Worte an Bernardette: « Ich bin die Unbefleckte Empfängnis » derart zu deuten (im Sinne von: Maria nenne sich Quelle der Unbeflecktheit und Reinheit), daß sie keine Bestätigung des katholischen Dogmas enthalten (S. 44-45). Zwar behauptet M., er wage nicht, die Worte der Gottesmutter zu deuten, damit er nicht willkürlichen Auslegungen verfalle, tut es aber doch. Besonders sucht er noch zu zeigen, daß « Unbefleckte Empfängnis » sich nicht auf Maria beziehen könne, da von den 18 Erscheinungen in Lourdes alle mit Ausnahme von zweien an einem Werktag stattfanden. Zwei aber fielen auf einen Festtag: die 16. Erscheinung auf den 25. März, an dem die Katholiken das Fest der Verkündigung feiern, die 17. Erscheinung aber sei auf den 7. April gefallen, an dem die Orthodoxen — deren Kalender 13 Tage zurückliege — das gleiche Fest begingen. Das Fest aber ist der Tag der unbefleckten Empfängnis nicht Marias, sondern unseres Herrn (S. 47). In Lourdes — so meint abschließend M. — denken die Gläubigen an kein Dogma; auch Orthodoxe können dort Maria als Quelle der Unbeflecktheit und Reinheit verehren, wie es u. a. der verstorbene Metropolit Evlogij tat, der tiefbeeindruckt von Lourdes zurückkehrte (S. 48).

Zur Kritik: Der Verfasser gibt sich keine Rechenschaft über die inneren Gesetze des in der Kirche waltenden Dogmenfortschrittes, wie er sich vor und nach der Trennung von Ost und West immer gezeigt hat und auch von den Orthodoxen für die Zeit der ersten sieben ökumenischen Konzilien zugegeben wird. Man denke nur an die Wechselfälle der Verur-

teilung der « Drei Kapitel », an die Bilderverehrung und den Bilderstreit. — In der Schrift finden sich Irrtümer: z. B. wird aus dem italienischen Jesuiten Perrone « Kardinal Perron » (S. 13, Anm. 6). Das orthodoxe Fest der Verkündigung ist falsch berechnet: die 17. Erscheinung der Gottesmutter fiel auf den Vortag des Festes, den 6. April. Denn im vergangenen Jahrhundert betrug der Unterschied zwischen Julianischem und Gregorianischem Kalender nur 12 Tage. — Der Vorwurf, daß die Geschichte des katholischen Dogmas der Unbefleckten Empfängnis kompliziert und krankhaft sei (S. 18), verliert seine Wirkung, wenn der katholische Leser bemerkt, daß die hauptsächliche Beweisführung Merzljukins auf der bei russischen Theologen üblichen Verwechslung von Unfehlbarkeit (russisch: nepogrešimost') mit Unsündlichkeit (russisch: bezgrešnost') oder Heiligkeit beruht, auf der irrtümlichen Meinung, daß die kirchliche Unfehlbarkeit notwendig auf der persönlichen Heiligkeit beruhe; vor allem aber, wenn auch der orthodoxe Leser merkt, mit welch gekünstelten, gezwungenen Gedankengängen sich der Verfasser vergebens bemüht, die Botschaft von Lourdes umzudeuten und vom katholischen Dogma der Unbefleckten Empfängnis Marias zu trennen.

B. Schultze S. J.

Vladimiro Boublík, *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino* (= Corona Lateranensis, 3), Roma 1961, XII+232 p.

Il presente libro, tesi dottorale, sorpassa di fatto largamente i limiti e le esigenze di una semplice tesi. Il giovane professore di teologia ha posto con questa opera un buon inizio alla sua attività e buone premesse per il futuro. Con chiarezza di vedute egli svolge una suggestiva comparazione tra la concezione di S. Paolo e di S. Agostino.

Il problema della predestinazione, che occupò per molti secoli i teologi e fu oggetto di discussioni appassionate, ebbe sempre come base presso i teologi classici, anche se sotto forme diverse, il pensiero di S. Agostino ritenuto interpretazione autentica di S. Paolo. Con ragione? L'autore è fermamente convinto di no; egli sostiene che il vescovo di Ippona ha mutato il lieto ottimismo del Nuovo Testamento in una concezione pessimistica e triste. C'è d'augurarsi che l'austore continui lo studio del problema così felicemente abbozzato.

La strettezza di una tesi non gli ha permesso di approfondire la questione su basi storiche. Non fu per puro caso che S. Agostino urtò con le sue concezioni soprattutto tra i monaci. Furono essi che per primi, con la loro stereotipa domanda: « Mi dica, Padre, cosa devo fare per salvarmi? » (cf. per es. PG 65, 272), posero il problema della salvezza su basi sicure, credendo nel valore universale dell'ascesi, nella efficacia degli sforzi umani, nella sovranità della libertà umana. I Padri Greci, avversari accaniti del *fatum* che favorisce l'uno e distrugge l'altro senza ragioni spiegabili, esaltano la responsabilità umana per la propria salute quasi al modo pelagiano. Sarebbe interessante vedere più storicamente quali furono i motivi che spinsero S. Agostino verso l'altro aspetto, quello

dell'umiltà, dell'inutilità umana, della sovranità della grazia. Ogni tempo ha la sua problematica e le sue questioni urgenti. Pelagio e S. Agostino non sono certamente uomini casuali, essi riflettono la mentalità e l'atteggiamento spirituale del loro tempo.

Auguriamo perciò all'autore il felice proseguimento del suo studio.

T. Špidlík S. I.

La Bibbia secondo la versione dei Settanta. Unica traduzione italiana e note a cura del Sac. Aristide Brunello, Istituto Diffusione edizioni culturali, Roma, 1960, vol. I. pag. XXI + 809, con 36 tavole fuori testo, di cui 29 a colori; vol. II pag. 826 con 34 tavole di cui 23 a colori. In 4°.

Ogni nuova traduzione della Bibbia deve essere sempre accolta con gioia perchè è un apporto nuovo ad una sempre maggiore conoscenza del Libro di Dio. Ma questa traduzione che abbiamo tra le mani, non è soltanto nuova; essa si presenta come traduzione unica della Bibbia greca dei Settanta. Finora infatti tutte le traduzioni della Bibbia in lingue moderne erano state condotte o sulla Volgata o sul testo ebraico; questa invece ci dà in due grossi in quarto, elegantemente rilegati ed arricchiti di numerose tavole fuori testo, tutta la Bibbia greca in traduzione italiana. Si tratta quindi di un'opera assolutamente originale, doppiamente meritevole di lode sia perchè l'Autore ha saputo valorizzare l'autorità della antichissima versione greca, detta dei Settanta, che aveva costituito fino al secolo IV° la Bibbia ufficiale della Chiesa anche latina, sia per la traduzione italiana veramente fedele, chiara in cui traspare la grandiosità della lingua greca così ricca di vocaboli, di modi, di espressioni.

Anche in passato non erano mancati tentativi di tradurre in lingua moderna questo o quel libro dei Settanta; agli inizii del secolo scorso due protestanti, l'americano Charles Thomson e l'inglese Sir Lancelot Brenton, avevano pubblicato, il primo nel 1808 a Philadelphia, il secondo nel 1844 a Londra, una traduzione in lingua inglese, ma essendo protestanti, avevano omesso gli otto libri da essi considerati deuterocanonici. Questa dunque del Brunello può dirsi giustamente la prima e finora l'unica traduzione di tutta la Bibbia greca dei Settanta.

Quanto al testo il Brunello ha preso come base della sua traduzione l'edizione critica del Rahlfs per i libri dell'Antico Testamento e quella del Nestle per i libri del Nuovo Testamento. La sua scelta non poteva essere migliore data l'autorità conseguita dal Rahlfs il quale sul confronto dei più antichi ed autorevoli manoscritti del Vaticano, del Sinaitico, dell'Alessandrino e del testo recensito da Origene ci ha dato un'edizione critica da tutti accettata come la migliore. Anche là dove il Rahlfs, messo in difficoltà dalla divergenza dei manoscritti più autorevoli, ha lasciato al lettore, o all'eventuale traduttore, l'imbarazzo della scelta pubblicando i testi divergenti su due colonne parallele, si deve dire che, pur non dando molte spiegazioni, il Brunello ha saputo fare una scelta

nel complesso felice. Ciononndimeno, in questo come in altri casi, rimane nel lettore la giustificata curiosità di conoscere i motivi che hanno determinato volta a volta la scelta; pubblicarli in uno studio a parte soddisfarebbe i curiosi e sarebbe incentivo per un ulteriore approfondimento.

Qualche altro rilievo potrebbe esser fatto qui e là per essersi il traduttore scostato alquanto dal testo; la preoccupazione di dare all'espressione italiana un'andatura più limpida e più scorrevole ne è stata la causa, ma in definitiva ne è risultata una versione che a noi è sembrata una delle migliori dal punto di vista filologico e stilistico tra quante sono uscite questi ultimi anni in Italia.

Nè va omessa la lode dovuta all'editore per questa pubblicazione veramente di lusso per il formato, la carta, i caratteri tipografici, e benemerita anche dell'arte per le magnifiche tavole a colore ritraenti per la prima volta la cosidetta « Piccola Bibbia » di Raffaello, dalle Logge Vaticane. Vi è solo da augurarsi una pronta ristampa in formato più maneggevole nonchè più accessibile alla borsa dei comuni mortali.

PELOPIDAS STEPHANOU S. I.

Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie publiées sous le patronage de l'Université de Lyon par R. ARNALDEZ, J. POUILLOUX et Cl. MONDESERT. I. *Introduction générale* par R. ARNALDEZ. « *De Opificio Mundi* », intr. trad. et notes par R. ARNALDEZ, Paris 1961, pp. 260; 9. « *De Agricultura* » par J. POUILLOUX, Paris 1961, pp. 104; 27. « *De praemiis et poenis* », « *De exsecrationibus* » par A. BECKAERT A. A., Paris 1961, pp. 106.

« Les Éditions du Cerf » hanno intrapreso la versione francese di tutte le opere di Filone accompagnata dal testo greco già edito da Cohn-Wendland. Si è tenuto conto di aggiungere anche, al margine del testo greco, riferimenti alla vecchia edizione del Mangey. L'edizione completa comprenderà 35 volumetti molto simili, nel formato e nella disposizione tipografica, a quelli della collana « Sources Chrétiennes » delle stesse edizioni. V'è tuttavia, come diversità importante, il carattere greco, che in questa edizione di Filone e tutto neretto. Ad essere sincero, mi piacciono più, perchè più chiari e più agili, i tipi adoperati per « Sources Chrétiennes ».

Una breve ma densa introduzione generale inizia il lettore nella conoscenza del grande erudito ebreo, il quale viene studiato nel suo caratteristico ambiente giudaico di Alessandria. Un secondo capitolo tratta della relazione fra le idee religiose, morali e filosofiche di Filone e il giudaismo alessandrino rappresentato sia dalla letteratura prefiloniana sia dai terapeuti e dagli esseni. Se ne deduce che Filone fu un promotore innamorato della Legge mosaica che volle ravvivata ed influente in tutti i settori del pensiero contemporaneo, non escluso quello ellenico. Un terzo e interessante capitolo si domanda se Filone fu greco o piuttosto ebreo per formazione e mentalità. Si rileva in sintesi che egli è uno stoico, ma anche platonico con quell'eccletticismo proprio dell'epoca. Poi si fa

cenno alla tesi di Wolfson, il quale accentua il giudaismo di Filone che mette la rivelazione del Vecchio Testamento alla base delle sue speculazioni filosofiche, e si allude alla tesi del Bousset, secondo il quale la stessa pietà e lo stesso spiritualismo dello scrittore alessandrino provengono dall'influsso della filosofia greca, pur riconoscendo quello dell'Antico Testamento e delle altre fonti giudaiche. L'Arnaldez arriva a questa conclusione: « Sembra dunque certo che Filone, sia che venga considerato come greco o come giudeo, ha vissuto in un ambiente intellettuale in cui la retorica ha un'importanza considerevole e comprende la maggior parte degli insegnamenti dalla grammatica alla filosofia. Da questo punto di vista si potrebbe comparare Filone con Cicerone, e uno studio del suo pensiero in questo senso non mancherebbe di essere fruttuoso » (pp. 95-96). Alcune pagine passano poi in breve rassegna delle interpretazioni più moderne di Filone studiato da W. Knuth, M. Peisker, H. Neumark, W. Völker, P. Heinisch, J. Réville e altri. La figura polifacetica del grande erudito si presta a numerosi punti di vista, mentre un suo tratto comunemente ammesso è la sua pietà e il suo zelo religioso.

Nella versione dei singoli trattati filoniani si è cercato di osservare una certa unità, pur nella varietà dei traduttori, adottando anche l'uniformità nella versione dei termini appartenenti al vocabolario della filosofia greca. Ad opera compiuta verrà pubblicato un lessico dei termini religiosi e filosofici di Filone. Delle note opportune illustrano alcuni punti meno espliciti. Talvolta queste note mi sembrano un po' troppo scarse, p. es. quando nel « De opificio mundi » si narra la caduta del primo uomo ed emergono pensieri che fanno sospettare un certo encratismo (p. 242-43). In generale mi pare che siano insufficienti i rinvii ad eventuali analogie dei manoscritti recentemente ritrovati presso il Mare Morto.

Auguriamo agli editori delle opere di Filone e della loro versione francese un rapido e felice proseguimento, di cui sono buon pegno i presenti volumetti.

I. Ortiz de Urbina S. I.

E. de Strycker, S. J., *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques.* Recherches sur le papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée. En appendice, les versions arméniennes traduites en latin per H. Quecke, S. J. Bruxelles 1961, pp. 480 [*Subsidia Hagiographica*, n. 33].

Molto opportunamente l'autore ha intrapreso l'edizione critica dell'antico apocrifo mettendo alla base il prezioso papiro Bodmer 5 pubblicato dal Testuz nel 1958. Ancora altri papiri greci e le versioni antiche, specie quella siriaca del sec. V e quella armena, hanno fornito un altro valido contributo, sicchè l'ultima edizione del Protovangelo fatta dal Tischendorf risulta ormai superata con grande vantaggio.

Il libro, bellamente stampato, contiene un esame minuziosissimo dell'apocrifo sotto quasi tutti i suoi aspetti: manca soltanto quello dottrinale. Già nella paziente e lunga introduzione all'edizione critica si

avverte il senso critico dell'autore secondo la migliore tradizione bollandista. L'edizione stessa, coi suoi numerosi e chiari apparati, è un capolavoro di precisione e completezza. Non meno degna di lode mi sembra la terza parte dedicata a studi paleografici, linguistici e critici sul papiro Bodmer 5 che risale al sec. III o agli inizi del IV. Per lo studio delle versioni siriaca e armena l'autore si è valso della collaborazione del suo collega H. Quecke. Con acume e serenità vengono proposte le diverse e talvolta minutissime questioni sulle quali ricade poi un giudizio equo e oggettivo. Specialmente penetrante e sicura mi sembra la critica che respinge come posteriore la forma più breve dei capitoli XVIII-XXI rappresentata dal Bodmer contro tutti gli altri numerosi testi della trasmissione e con evidenti segni interni di un lavoro, non sempre accorto, di abbreviazione. Lo studio sulle versioni siriache mi sembra meno completo, poichè non si adducono le stesse citazioni originali (pp. 353-55). Così anche nelle pagine che raccolgono le allusioni neotestamentarie non possiamo leggere le corrispondenze delle versioni siriache.

Come frutto maturo del suo lavoro l'autore fa chiara luce su certe questioni che interessano il carattere generale del Protovangelo di Giacomo. Molto ragionevolmente rigetta come sprovvista di ogni fondamento la teoria dei « tre documenti » di cui il libretto sarebbe composto. Esso invece ci si presenta ora più omogeneo e dovuto ad un solo redattore. Riguardo alla data il chiaro autore ammette che l'opera non è posteriore al 200 poichè probabilmente viene adoperata da Clemente Alessandrino: nessuna prova chiara vede invece per una dipendenza di Giustino dal libro in questione, che quindi non è necessario anticipare alla prima metà del sec. II. Quanto al luogo di origine, esso sarebbe più probabilmente l'Egitto. Diversi motivi persuadono poi che il Protovangelo fu scritto originalmente in greco.

Ringrazio l'autore per il suo prolisso e fruttuoso lavoro intorno a un'opera così importante nella primitiva letteratura cristiana.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Ascetica

Grégoire de Narek, *Le Livre de Prières*. Introduction, traduction de l'arménien et notes, par Isaac Kéchichian, S. J., directeur du collège Saint-Grégoire l'Illuminateur à Beyrouth. Avec une préface de Jean Mécérian, S. J., professeur à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth (= Sources chrétiennes 78). Les Éditions du Cerf, Paris 1961, 550 pages.

Rarement traduction aura été désirée autant que celle-ci par ceux qui connaissent quelque chose du texte original. Il semblait presque que les arméniens voulussent le garder secret comme un de leurs trésors nationaux les plus chers. Plus probablement la difficulté de l'entreprise a-t-elle découragé les traducteurs jusqu'au Père Kéchichian. Celui-ci a travaillé pendant une petite quinzaine d'années, et soumis son œuvre

au contrôle d'arménisants de marque, comme le Père Mariès et M. Joseph Karst. Vingt fois sur le métier il remit son ouvrage, et cependant le résultat de tant de peines, loin de sentir l'huile, se présente frais et alerte comme coulant de sources. Il faut avoir essayé soi-même de faire parler à Grégoire de Narek une langue moderne, pour mesurer le service rendu par le P. K. aux amis de la nation arménienne, aux curieux de littérature mondiale, et surtout aux études de spiritualité.

C'est la spiritualité qui nous intéresse ici. Or celle de Grégoire de N. appartient manifestement au courant oriental du « penthos »: aussi bien le titre général du recueil est-il « ołbergouthioun » = gémissement, complainte, élégie. L'accusation de soi-même y est sciemment et volontairement portée à l'extrême:

« Accumule et amoncelle contre ta personne pécheresse
en accusations multiples tes scélératesses si variées,
ô mon âme que blâment des paroles acérées:
la méchanceté, l'iniquité, l'erreur,
la désertion du lieu du combat, la défaite,
la furie, l'impiété,
la stupidité, la torpeur, la somnolence dans la veille ... »

Et l'énumération se poursuit sur des pages entières, inlassablement. Mais ce qui domine ces confessions acharnées, c'est la certitude de la bonté divine et la confiance dans le Christ rédempteur. Toutes ces effusions, d'ailleurs, s'adressent à Dieu (en tête de chacune se répètent toujours les mêmes mots: du fond du cœur, colloque avec Dieu). C'est au Christ que vont la plupart de ces prières, soixante-neuf sur quatre-vingt-quinze:

« O Béni Seigneur Jésus avec le Père,
en la complaisance de ton Esprit Saint,
Tous ceux qui ont été bénis,
ont été bénis par toi, ô Béni.
L'unique Béni,
Fils du Béni.
Je n'ai pas d'autre roi qui règne sur mon souffle
en dehors de Toi, ô Christ » (p. 310).

Face au Christ le pécheur semble jouir de se charger de tous les crimes, parce qu'il sait combien les blâmes qu'il s'inflige tourneront à la gloire du Rédempteur et à sa propre justification:

« A présent, ô Toi Créateur de tous les êtres, Christ, Fils du Dieu très-haut,
je me suis blâmé dès ici-bas avec de telles paroles,
et me suis fustigé avec de si grands coups;
ne me fais pas de reproches, en me jugeant une deuxième fois le grand jour ».

Aussi Grégoire accumule-t-il les titres du Christ avec au moins autant de complaisance qu'il énumère ses propres misères:

« Mais Toi, Tu es refuge,
Toi-même, Tu es rédemption,
Toi, tu es secours,
et c'est Toi qui es expiation,
Toi tu es béatitude.
Par Toi est la guérison,
à Toi est la miséricorde,
seul Puissant, Vivant, Ineffable,
Seigneur Jésus-Christ, Dieu bienfaiteur ».

Notons en passant que cet authentique moine de l'Église d'Orient ne dit presque jamais (moins de dix fois en quatre cent soixante-dix pages) « Jésus » tout court.

I. HAUSHERR S. I.

A. J. FESTUGIÈRE, O. P., *Les Moines d'Orient.* vol. I. *Culture ou Sainteté*, 98 p.; vol. II. *Les Moines de la Région de Constantinople*, 176 p., Paris, Les éditions du Cerf, 1961.

Le premier de ces volumes est une introduction à une série de traductions de Vies grecques des moines d'Orient, de la région de Constantinople (Vol. II), de la Palestine (Vol. III, en trois fascicules), de l'Égypte (Vol. IV).

L'auteur a essayé de décrire le milieu intellectuel (ch. II) et la manière de vivre (ch. III) des moines d'Orient. Puis il a plus particulièrement examiné l'un des traits principaux de leur ascèse, le jeûne (ch. IV) et leur mépris de la culture (ch. V). Ce dernier chapitre entend aussi répondre à la question posée au premier: pour être saint, est-il indispensable d'être ignare? Y a-t-il vraiment antinomie entre la culture intellectuelle et la sainteté? En face de ce problème qui a longtemps troublé les consciences chrétiennes l'auteur ne craint pas de prendre parti. A son avis, le dilemme Culture *ou* Sainteté est un problème mal posé. Pour le commun des hommes, à moins d'une vocation particulière, c'est Culture *et* Sainteté qu'il faut dire (p. 91). Il a recueilli un grand nombre d'exemples fort intéressants par lesquels il veut démontrer comment le manque de culture a conduit beaucoup de moines à des erreurs et à des aberrations. Cependant, qu'il nous soit permis d'émettre un doute. Sans difficulté nous admettons, nous reconnaissons nous aussi que le dilemme: culture *ou* sainteté est mal posé, mais nous nous demandons s'il suffit de répondre avec l'auteur: culture *et* sainteté. Au chapitre IV du livre nous voyons que les moines du désert parlaient du jeûne d'une manière presque aussi catégorique: un choix, la vie du corps *ou* celle de l'esprit. Pouvons-nous répondre sans restriction aucune que l'idéal du chrétien est la vie: et du corps et de l'esprit? Certes, nous n'avons plus peur de la maxime: mens sana in corpore sano, mais nous sommes conscients qu'elle a besoin d'être expliquée et limitée et qu'elle doit être nécessairement complétée par les règles du renoncement et de l'imitation de la croix de Jésus. De même quand il

s'agit de la relation entre la vie intellectuelle et la vie de la grâce, entre l'âme et l'Esprit, il n'est pas possible d'expliquer suffisamment cette relation par une conjonction de coordination, un simple *et*. Mais l'auteur, sans doute, n'avait pas l'intention de traiter la question à fond; il a voulu simplement introduire le lecteur dans le milieu, dans la mentalité des *Vies* qu'il publie; de cela les amis de l'Orient chrétien et de l'hagiographie lui seront reconnaissants.

Le deuxième volume présente la traduction des *Vies* de deux moines de la région de Constantinople. L'un, Hypatios, qui a vécu de 366 à 466 sous les empereurs Théodose I, Arcadius et Théodose II, est le fondateur du célèbre monastère de Ruffinianae, sur la côte d'Asie, et peut être considéré comme l'un des fondateurs du monachisme dans la Thrace.

L'autre, Daniel le Stylite, qui a vécu de 409 à 493 et a été intimement lié aux empereurs Léon Ier et Zénon, s'était installé sur une colonne, à l'imitation de Syméon le Stylite, en un lieu dit Anaplous sur la rive européenne du Bosphore. Cette dernière vie offre aussi un intérêt historique là où elle donne des détails vivants et concrets sur l'usurpateur Basilicus, et sur les mœurs de la cour et des habitants de Constantinople au Ve siècle.

T. Špidlík S. I.

Liturgica

A. G. Martimort, *L'Eglise en prière. Introduction à la Liturgie*. Desclée, Paris 1961; XV + 917 pp.; 16 illustrations.

Mons. Martimort et son équipe de treize collaborateurs, tous éminents liturgistes, viennent de publier une œuvre remarquable. Elle est complète en ce sens qu'elle embrasse toute la matière à travers une introduction générale (familles liturgiques, esquisse d'une histoire de la liturgie) et ses quatre grandes parties: les réalités fondamentales de la liturgie, la messe et le culte de l'Eucharistie, autres sacrements et sacramentaux, la sanctification du temps. Outre la disposition typographique claire et agréable, il me plaît d'y relever deux précieuses qualités: la rigueur scientifique c. à. d. affirmations nuancées, accompagnées de nombreuses références, exposé objectif des opinions diverses, et le rattachement de la liturgie à une théologie de l'Eglise, des sacrements et de la prière, au delà des préceptes juridiques des rubriques. Mais il nous plaît encore davantage souligner un fait nouveau: l'effort fait pour englober dans une liturgie qui veut être celle de l'Eglise aussi les liturgies orientales. Certes, la part du lion revient aux liturgies occidentales et en particulier à la romaine, mais l'Orient est présent, de manière plus ou moins étendue, dans presque tous les chapitres du livre.

Sur tous les points l'essentiel est dit, souvent rien que l'essentiel de sorte que le lecteur reste sur sa faim; heureusement une bibliographie abondante et choisie permet à qui le désire, en savoir davantage. Le début fournit d'excellentes remarques dont il faut tenir compte pour formuler

une définition de la liturgie, mais cette définition, on ne la trouve pas. — Dans la description de l'histoire et du développement de telle liturgie particulière, on considère trop uniquement la messe et dans la messe surtout les formulaires sans tenir assez compte des actions et gestes liturgiques. — Si l'œuvre d'Hippolyte, et en particulier l'anaphore eucharistique, est un témoin de la liturgie romaine (p. 269), comment reliera-t-on cette anaphore au canon romain des premiers sarcramentaires? — On nous assure que S. Cyrille de Jérusalem attribuait la consécration du pain et du vin à l'invocation de l'Esprit Saint (p. 275); je n'oserais l'affirmer et on est en droit de demander les preuves.

Il ne nous reste, en voyant ce bel ouvrage, qu'un souhait, c'est que, grâce à une semblable collaboration, nous puissions avoir pour chacune des liturgies orientales un manuel pareil à celui-ci.

A. Raes S. J.

Nikolaus Liesel, *Die Liturgien der Ostkirche.* Kommentar mit geschichtlicher Einführung, 9 geographischen Karten, 12 Bildtafeln und 38 Tabellen. Herder, Freiburg 1960, 284 p. 22.80 D.M.

Cet ouvrage ne s'adresse pas à des spécialistes et n'a aucune prétention scientifique, Il aidera ceux qui ignorent tout de la s. messe orientale à la comprendre dans beaucoup de ses détails par un exposé clair et bien ordonné. C'est dans la description minutieuse des gestes du célébrant que se trouve la vraie valeur du livre. Il y faut cependant noter une double restriction: d'abord, il s'agit de la célébration de la messe basse, comme nous disons. c. à. d. réduite, diminuée liturgiquement; ensuite, les célébrants, décrits et photographiés ici, sont des orientaux catholiques qui trop souvent par leurs tendances latinisantes enlèvent quelque chose à l'authenticité et à l'intégrité du rite.

La description de douze s. messes (copte, éthiopienne, syrienne, malankare, maronite, grecque, melkite, russe, ruthène, chaldéenne, malabare et arménienne) pourrait faire croire qu'en Orient il y a douze rites différents; l'Auteur ne commet pas cette erreur; cependant, on ne voit pas pourquoi il est nécessaire de différencier schema et descriptions là où il s'agit d'un même rite célébré par des communautés ethniques différentes.

A. Raes, S. J.

Historica

Jean-Marie Détré S. M. A., *Contribution à l'étude des relations du Patriarche Copte Jean XVII avec Rome de 1735 à 1738*, Sonderdruck aus *Studia Orientalia Christiana Aegyptiaca*, Edizioni del Centro Francescano di Studi Orientali Cristiani, Cairo 1960, 51 S.

Der Verfasser bietet wertvolle Ergänzungen zu den Studien von G. Basetti Sani und A. Colombo über diesen Zeitabschnitt der Beziehun-

gen zwischen Rom und den Kopten. Zwei Briefe des Patriarchen Johannes XVII. sind hier zum erstenmal in der arabischen Ursprache veröffentlicht. Im ersten Teil gibt der Verfasser eine kurze Darstellung der politischen und religiösen Lage Ägyptens in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Auf Grund der Register der Abschwörungen, die von der Franziskanermission in Ägypten geführt wurden, kann Detre recht genaue Zahlenangaben über die katholischen Kopten geben. Im Jahre 1747 waren es in ganz Ägypten 2356. Bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts hielt sich die Zahl auf dieser bescheidenen Höhe, um dann langsam anzusteigen.

Der Verfasser korrigiert in manchem die vorhergehenden Arbeiten, so wenn er klarstellt, (S. 10 Anm. 34), dass der koptische Bischof Athanasius, der 1741 von Rom Jurisdiktion über die katholischen Kopten erhielt, nicht eigentlich zum Apostolischen Vikar ernannt wurde, wie Colombo meinte. — Der erstmalig veröffentlichte arabische Text der Briefe wirft ein neues Licht auf die Gesinnung des Patriarchen Johannes. Es wird deutlich, dass der Versuch, den Patriarchen selbst für die kath. Kirche zu gewinnen, übereilt und wenig ernst war.

Der Verfasser beabsichtigt, die gesamte Korrespondenz zwischen den koptischen Patriarchen und Rom vom Konzil von Florenz angefangen bis zum 18. Jahrhundert zu veröffentlichen. Ein solches überaus dankenswertes Unternehmen würde ohne Zweifel dazu dienen, von den Bemühungen Roms um die Union der Kopten ein klareres Bild als bisher zu gewinnen.

WILHELM DE VRIES S. I.

Hans ERNST, *Die mamlukischen Sultansurkunden des Sinai-Klosters*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1960, XXXIX + 353 S. DM 44.

Mit der Herausgabe, Übersetzung und Erläuterung dieser Sultansurkunden hat sich Ernst in dankenswerter Weise an eine völlig neue Aufgabe herangemacht, nämlich Urkunden in arabischer Sprache unter der Rücksicht der Diplomatik zu untersuchen. Er bietet ein anschauliches Bild der Arbeitsweise mittelalterlicher arabischer Kanzleien. Das Material für seine sehr gründliche Untersuchung liefern ihm 72 Originalurkunden von zwanzig Mamluken-Sultanen zwischen 1250 und 1517, die im Archiv des Sinai-Klosters erhalten sind. Inhaltlich handelt es sich um Urkunden, die den Mönchen des Sinai den Schutz des Sultans für ihre Personen und ihr Eigentum garantieren. Man fragt sich, warum es immer wieder aufs neue nötig war, solche Schutzbriefe auszustellen und wie die Mönche es fertigbrachten, sich die Gunst der moslemischen Herrscher zu erwerben.

In der Einleitung gibt der Verfasser einen kurzen Überblick über das Kloster, seine Bibliothek und die allgemeine Lage Ägyptens unter den Mamluken. Es will uns scheinen, dass er die Mamlukenperiode etwas zu positiv beurteilt. Das Regime dieser Soldatenkaiser war doch ein rauhes und grausames, unter dem die Christen, mehr als unter jedem andern,

dauernden Schikanen ausgesetzt waren. Sodann stellt Ernst die Bedeutung der Sultansurkunden und insbesondere ihre formale Seite eingehend dar. Hierin liegt der Hauptwert des Werkes und seine Originalität.

Das Kernstück der Arbeit bildet die Herausgabe des arabischen Textes mit einer genauen wortgetreuen deutschen Übersetzung. Es folgen eingehende Erläuterungen zu jeder einzelnen Urkunde. Ein Register der Namen von Orten, Ländern, Personen und Stämmen sowie ein Verzeichnis der arabischen Sachworte erleichtern die Benutzung des Werkes.

Schliesslich bietet der Verfasser noch eine reichhaltige Bibliographie zum Kloster Sinai, zur arabischen Urkundenlehre und Schriftkunde und zur Epoche der mamlukischen Herrscher Ägyptens.

Das Buch ist ein wertvoller Beitrag zur Diplomatik, aber auch zur Kenntnis der christlichen Minderheiten unter islamischer Herrschaft.

WILHELM DE VRIES S. I.

Rosario F. ESPOSITO, *Leone XIII e l'Oriente cristiano*, Edizioni Paoline, Roma 1961, 744 S., Lire 2900.

Der Verfasser bietet eine überaus gründliche und ausgezeichnet dokumentierte Studie über die Tätigkeit Leos XIII. zugunsten des christlichen Ostens. In einem ersten historischen Teile gibt er einen Überblick über die Bemühungen des Papstes um die Union der einzelnen orientalischen Gruppen: der Byzantiner, Armenier Syrer und Kopten. Im zweiten systematischen Teil analysiert Esposito die Haupterei gnissse und die wichtigsten Dokumente des Pontifikats im Hinblick auf die Wiedervereinigung des getrennten Ostens. Ein zweites Kapitel stellt die Ekklesiologie Leos dar, soweit sie das Unionsproblem betrifft. Das dritte Kapitel ist der Tätigkeit des Papstes zum wirksamen Schutz der orientalischen Riten gewidmet. Zum Schluss gibt der Verfasser schliesslich eine Charakteristik der Unionsbemühungen Leos und handelt kurz über deren Wirkungen.

Im Anhang bringt der Verfasser eine vollständige Aufzählung mit genauer Quellenangabe der 248 bislang veröffentlichten Dokumente aus dem Pontifikat Leos XIII., die den Osten betreffen. Es liegt natürlich noch ausserdem viel Material unzugänglich in den Archiven. Auch die nur als Manuskript gedruckten « Verbali delle Conferenze Patriarcali sullo stato delle Chiese orientali e delle adunanze della Commissione Cardinalizia per promuovere la riunione delle Chiese dissidenti, tenute alla presenza del S. P. Leone XIII (1894-1902) » hat der Verfasser zu seinem Leidwesen nicht einsehen können.

Der Wert des Buches scheint uns vor allem darin zu liegen, dass der bahnbrechende Charakter des Werkes Leos XIII. für den Orient klargestellt und, soweit wie die Quellen heute zugänglich sind, erschöpfend dokumentiert wird. Leo hob hervor, dass nicht bloss die liturgischen Riten, sondern auch die gesamte Kirchenordnung des Orients, insbesondere seine hierarchische Struktur zu respektieren seien. Das war vor ihm durchaus nicht immer selbstverständlich. Die vorbereitende orien-

talische Kommission zum Vaticanum I. hatte grundsätzlich die innere Berechtigung eines besonderen orientalischen Kirchenrechts bestritten (vgl. Mansi 49, 987). Leo XIII. stellte ferner klar, dass die Anerkennung der orientalischen Eigenart nicht aus blossem Opportunismus zu geschehen habe, weil man eben sonst die getrennten Ostchristen nicht gewinnen kann, sondern aus der Einsicht heraus, dass die Katholizität der Kirche die Mannigfaltigkeit in Riten und Gebräuchen geradezu notwendig fordert. Der Papst suchte mit grosser Energie, freilich nicht mit vollem Erfolg, die lateinischen Missionare im Osten zu einer grösseren Achtung vor den Orientalen und ihrer Sonderart zu führen. Der Verfasser hebt all dies hervor und bietet eine ausgiebige Dokumentation zur Sache, lässt aber doch die Originalität des Werkes Leos nicht genügend gelten (S. 614/15).

Esposito bemüht sich ehrlich um ein echtes Verständnis für die Orientalen. Es will uns aber scheinen, dass es ihm nicht immer gelungen ist, die lateinische Mentalität in der Beurteilung dieser Dinge ganz zu überwinden, so wenn er (S. 166) im Zusammenhang mit der geistigen Latinisierung der ukrainischen Basilianer-Mönche zur Zeit Leos sagt: « Un po di latinismo significava ancora una garanzia di unità e di avversione allo scisma ». Eine von oben auferlegte Latinisierung erwies sich bisher immer noch aufs ganze gesehen als ein Hindernis für die Kircheneinheit, wenn sie auch hic et nunc gewisse Vorteile bot.

Hie und da sind dem Verfasser Irrtümer und Ungenauigkeiten unterlaufen. So übersetzt er die Bulle Leos XIII. zur Errichtung des koptischen kath. Patriarchats (27-11-1895) gerade an der entscheidenden Stelle ungenau: « Restituiamo il Patriarcato Alessandrino per i Copti » (S. 338). Der lateinische Text lautet dagegen: « Nos... Patriarchatum Alexandrinum catholicum restituimus et pro Coptis *constituimus* » (Leonis XIII P. M. Acta XV 407) Das katholische koptische Patriarchat erscheint hier also als eine Neuschöpfung, da das koptische ursprünglich monophysitische Patriarchat tatsächlich von vornherein illegitim gewesen war.

Es entspricht nicht den historischen Tatsachen, wenn der Verfasser (S. 507/08) behauptet, es sei den moslemischen Eroberern nie gelungen, bedeutende Gruppen von Christen zum Islam herüberzuziehen. — An einer Stelle (S. 612) setzt Esposito fälschlich voraus, der Zölibat sei früher im Orient auch für Priester und Diakone vorgeschrieben gewesen.

Diese unwesentlichen Ausstellungen wollen den Wert des Werkes in keiner Weise herabsetzen. Espositos Buch gewinnt gerade im Zeichen der Vorbereitung des Konzils an Bedeutung, da es das für die Zukunft wegweisende Werk Leos XIII. umfassend und gründlich darstellt.

WILHELM DE VRIES S. I.

J. A. BRUNDAGE, *The Chronicle of Henry of Livonia. A translation with Introduction and Notes.* The University of Wisconsin Press, Madison 1961. 262 S., 5.00 Dolls.

Man kann eine solche Übersetzung einer historisch bedeutsamen Quellenschrift nur begrüssen Die Grundsätze, die für sie massgebend

waren und die der Verfasser im vierten Abschnitt der Einleitung darlegt, sind ausgezeichnet. Auch der zweite Abschnitt der Einleitung, der der Person des Schreibers, nämlich Heinrich von Lettland, gewidmet ist, verdient Zustimmung. Brundage sieht ihn mit den meisten Historikern als Niederdeutschen an — ohne sich deshalb schon für die ihm von P. Johansen gegebene Herkunft aus Poppendorf bei Magdeburg zu erklären.

Nicht einverstanden sind wir hingegen mit dem ersten und dem fünften Abschnitt der Einleitung. Auch wenn nicht gerade wenige deutsche Historiker es behaupten, so war Bischof Albert von Riga doch kein « deutscher Landeroberer », sondern ein Priester mit der Mentalität des « Heiligen Römischen Reichen deutscher Nation »; eines Reiches, das sich genau wie das byzantinische Kaiserreich als das Gottesreich auf Erden ansah. — Man kan gerne zugeben, dass so etwas vielen unserer Zeitgenossen seltsam vorkommt; das ändert aber nicht die Tatsachen. Darum ist es auch falsch und schmeckt sehr nach der « zeitgebundenen Geschichtsschreibung » anderer Länder, die Tätigkeit Bischof Alberts als die eines Ausbreiters einer höherstehenden Kultur unter tieferstehenden Völkern zu kennzeichnen und dann manchen heutigen Menschen die « Missetaten » dieser Tätigkeit als warnendes Beispiel vorzuhalten. Der Bischof war in erster Linie Religionskünder und nicht Kulturbringer. Freilich führte diese Tätigkeit dann zur « Landnahme » und zu allem Unerfreulichen, was damit verbunden war. Darüber habe ich mich zum Missfallen mancher reichsdeutscher Historiker aufführlich in meinen: « Religionspolitischen Wandlungen im Ostbaltikum », die Brundage kennt und anführt, ausgelassen.

A. M. Ammann, S. J.

Johannes Chrysostomus, *Die religiösen Kräfte in der russischen Geschichte*. Sammlung " Wissenschaft und Gegenwart ", Verlag Anton Pustet, München 1961, 222 Seiten, Leinen DM 13.80.

Die russische Geschichte besteht von ihren Anfängen an bis heute im beständigen Wechselspiel weltlicher und geistlicher Kräfte, in der fortgesetzten Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat. Die « religiösen Kräfte » in der russischen Geschichte sind die christlich-kirchlichen. Eine russische Profangeschichte, die von der Kirchengeschichte getrennt gewesen wäre, hat es nie gegeben und gibt es selbst heute nicht im antikirchlichen und antichristlichen Sowjetstaat. So hat der Titel des vorliegenden Buches, in dem eine übersichtliche Darstellung der russischen Kirchengeschichte geboten wird, seine Berechtigung.

Das besondere Anliegen der Untersuchung liegt nun darin, die heutige Lage des Christentums in Rußland aus der ganzen voraufgehenden Geschichte verständlich zu machen. Es ist aber nicht so, daß die Haltung der Hierarchen der russischen Kirche immer nur die einer blinden Staatshörigkeit gewesen wäre. Die religiösen Kräfte sind da und sie wirken im Lauf der Jahrhunderte; sie machen sich bemerkbar im Ringen mit der weltlichen Macht, die stets dahin neigt, die Freiheit der Kirche einzuengen

und zu behindern. Dieser Kampf wird geschildert in seinen verschiedenen Phasen, in seinem Auf und Ab. Der katholische Geschichtsbeobachter verfolgt mit besonderer Anteilnahme die Anstrengungen, die eine im Verlauf der Jahrhunderte immer mehr vom Mittelpunkt der kirchlichen Einheit getrennte christliche Gemeinschaft macht, um am überlieferten Glaubensgut festzuhalten und die christlichen Wahrheiten und Werte im öffentlichen und privaten Leben zur Geltung zu bringen. Der Leser selbst mag beurteilen, ob es sich hierbei nur um ein beständiges, wenn auch langsames Abwärtsgehen handelt.

Der Verfasser teilt die russische Geschichte im Anschluß an den russischen Historiker Golubinskij in drei Perioden ein, die durch die Städte Kiev, Moskau und Petersburg charakterisiert werden. Dazu kommt als vierte Periode die gegenwärtige, da infolge der kommunistischen Revolution von 1917 Moskau abermals zur Hauptstadt wird. Besonders berücksichtigt werden der Einfluß des russischen Mönchtums, die Stellung zu Byzanz und zum katholischen Westen, die verschiedenen Strömungen im russischen Mönchtum (z. B. bei Nil Sorskij und Iosif Volockij) und dessen Verhältnis zur weltlichen Macht, die Ideologie über Moskau das dritte Rom, die höchst dramatischen Zeiten Ivans des Schrecklichen, der Wirren und der Auseinandersetzung zwischen Patriarchen- und Zarenmacht unter dem Patriarchen Nikon, der durch seine liturgischen Reformen Anlaß zum Schisma der Altgläubigen gab. Besondere Aufmerksamkeit wird der Kirchenreform Peters des Großen geschenkt. Dann wird geschildert, wie die russische Kirche nacheinander die Einwirkungen des Liberalismus, Interkonfessionalismus und Konservativismus erleidet und wie sich ein die religiösen Kräfte lähmendes Staatskirchentum herausbildet, das sich dann in der großen Revolution unserer Tage nicht bewähren konnte; wie aber trotzdem durch die Revolution von 1917 gewaltige religiöse Energien geweckt wurden, wie es zur Wiederherstellung des russischen Patriarchates kam und wie dieses Patriarchat nach abermaliger Unterdrückung 1943 in fast vollkommener Abhängigkeit vom atheistischen Staat wiederhergestellt wird, und wie der atheistische Staat auch so nicht imstande ist, die religiösen kirchlichen Kräfte gänzlich zu unterdrücken und auszuschalten.

Selbstverständlich ist es bei der Kompliziertheit und Vielschichtigkeit der russischen Kirchengeschichte nicht möglich, auf begrenztem Raum alle ihre Seiten in gleicher Weise zu berücksichtigen oder hervorzukehren. Der Fachmann wie der Laie könnte manchen Wunsch äußern. Vielleicht hätte ein Mann wie Maksim Grek, dessen Einfluß in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts und auch später noch recht beachtlich war, mehr als nur die Erwähnung in einer Anmerkung (S. 86) verdient. In der Bibliographie hätten mit Nutzen die Arbeiten von A. Wuyts über das Moskauer Konzil vom Jahre 1917-1918, von I. Kologrivov über die russischen Heiligen und von G. Olšr über Kirche und Staat im Krönungszeremoniell der russischen Zaren berücksichtigt werden können. (S. 90, Zeile 6 von unten lies: Lk. 22, 38).

Die Darstellung ist sachlich. Zur Klarheit tragen nicht wenig bei die einfache Einteilung und die verhältnismäßig große Kürze der ein-

zelnen Kapitel. Überall spürt man das Wohlwollen und die Anerkennung gegenüber all jenen Personen, die in der russischen Geschichte religiöse Aufbauarbeit leisteten. Nicht nur, wer eine übersichtliche Einführung in die russische Kirchengeschichte sucht, sondern auch, wer nach anschaulich ausgebreitetem geschichtstheologischem Material verlangt, wird das Buch mit Nutzen lesen.

B. SCHULTZE S. J.

Wilhelm LETTENBAUER, *Moskau das dritte Rom. Zur Geschichte einer politischen Theorie.* " Bücherei der Salzburger Hochschulwochen ". Verlag Anton Pustet, München 1961, 93 Seiten, broschiert DM 4.80

Die Idee von Moskau dem dritten Rom hat zwei Seiten, eine politische und eine religiöse. Welche Seite die bedeutendere, wichtigere ist, läßt sich schwer sagen. Jedenfalls ist es eine Idee, die den Geschichtler, den Politiker und den Theologen angeht und die auch heute noch eine große politische wie geschichtstheologische Bedeutung hat.

So wird der Leser dem gelehrten Verfasser des vorliegenden Büchleins dankbar sein für seine Ausführungen, die das Thema von Moskau dem dritten Rom unter politischer Rücksicht behandeln. Nüchtern und sachlich wird dargelegt, was das erste Rom bedeutete und bedeutet, wie sich die Idee vom zweiten und dann vom dritten Rom bildete, wie sie im 16. Jahrhundert zur vollen Entfaltung kam und später nachwirkt bis auf unsere Tage. Schritt um Schritt geht diese durch zahlreiche geschichtliche Quellenangaben und Literaturverweise solid gestützte Untersuchung voran. Auch verwandte Ideologien, wie die von der Reihe Jerusalem, Konstantinopel, Tver', von Moskau dem zweiten oder neuen Jerusalem oder nach ukrainischer Auffassung — von Kiev als dem zweiten Jerusalem, werden miteinbezogen.

Das letzte Kapitel über die Wirkungen der Theorie nach dem 16. Jahrhundert ist etwas kurz ausgefallen und ließe sich mit Nutzen weiter ausbauen.

Der Verfasser meint, in der Ideologie vom dritten Rom liege offenbar das stärkere Gewicht auf dem staatlich-politischen Moment, mehr kirchlich-religiös akzentuiert sei die Idee von Moskau dem zweiten Jerusalem. Im allgemeinen mag dies stimmen, wenn wir an den tatsächlichen Einfluß dieser Ideen in der russischen Geschichte denken. Doch scheint uns auch Johannes Chrysostomus, *Die religiösen Kräfte der russischen Geschichte* (siehe oben in dieser Zeitschrift, S. 463ff.), recht zu haben, wenn er urteilt: « Der Mönch Filofej sieht im neuerwachten russischen Reich eine mehr religiöse als politische Macht. Es ist für ihn in erster Linie eine orthodoxe Macht, ein Hüter der Rechtgläubigkeit. Um diese Zeit betrachtete man Rußland nicht selten als den letzten Hort der Orthodoxie » (Johannes Chrysostomus, a. a. O., S. 66).

B. SCHULTZE S. J.

Vera PIROSCHKOW, *Alexander Herzen. Der Zusammenbruch einer Utopie.* Geleitwort von Fedor Stepun. Sammlung " Wissenschaft und Gegenwart ", Verlag Anton Pustet, München 1961, 149 Seiten, Leinen DM 9.80.

Alexander Herzen (1812-1870) hat auch heute noch große aktuelle Bedeutung. Ein Blick auf die Sowjetliteratur über ihn bestätigt es. Revolutionäre und Antirevolutionäre berufen sich auf ihn. Eine große Enttäuschung am zaristischen Rußland veranlaßte ihn 1847, die Heimat zu verlassen und ein unstetes Emigranten- und Publizistenleben zu führen. Doch auch im Ausland erlebte er sogleich nach einer ersten Begeisterung für die Revolution von 1848 eine noch tiefere, bleibende Enttäuschung. Was er vom Umsturz erwartet hatte, traf nicht ein. Alles endete immer wieder im grauen, banalen Alltagsleben. Der tiefere Grund für die innere Haltlosigkeit Herzens lag darin, daß er nie ein wahres, echtes Christentum kennengelernt und daß er die Religion überhaupt sehr bald abgestreift hatte, ohne für die Not des Lebens und für seine nach sozialer Gerechtigkeit dürstende Seele ein Heil- und Rettungsmittel zu besitzen.

Diesen charakteristischen, eigenwilligen, im Westen wenig bekannten russischen Schriftsteller beabsichtigt die Verfasserin vorzuführen und seine « geistige Welt in ihrer Vielseitigkeit und Tiefe, aber auch in ihrer Tragik darzustellen » (S. 13). Der aufmerksame Leser stellt sehr bald fest, daß Herzen durchaus nicht einfachhin ein Vorläufer des heutigen Kommunismus mit seiner materialistischen Philosophie und Geschichtsauffassung ist. Materialist war Herzen, ja; aber kein folgerichtiger. Vielmehr war er ein Eiferer für Wert und Würde der menschlichen Persönlichkeit und erklärter Feind des Spießertums, der Langeweile und des grauen Alltags im Menschenleben. Nur nebenbei sei bemerkt, daß er durch all diese Motive den bekanntesten russischen Philosophen der jüngsten Zeit, Nikolaj Berdjaev, beeinflußt hat.

Das Buch gibt eine sachliche, fesselnd geschriebene Einführung in die Probleme Herzens. Es wird berichtet über seine Jugendjahre, seine geistige Orientierung, seine europäischen Erfahrungen, seine Auseinandersetzung mit dem Bürgertum, seine Auffassung vom Menschen und von der menschlichen Persönlichkeit, von Rußland als dem Verwirklichungsfeld seiner Ideale. In einem weiteren Kapitel wird die Auseinandersetzung Samarins, Pečerins und Bakunins mit Herzen dargelegt. Ein letztes Kapitel, dem ein kurzes Nachwort folgt, handelt über die Tragödie Herzens. (Richtigstellung eines etwas verwirrenden Druckfehlers: Statt Florowskij liest man auf S. 22 im Text und in der Anm. und auf S. 24 im Text F*rol*owskij).

B. SCHULTZE S. J.

Jean DARROUZÈS, A. A., *Épistoliers byzantins du Xe siècle*, Institut français des études byzantines, Paris 1960, 431 pag.

C'est dans le manuscrit de Patmos 706 (XIe s.) et dans le Ω 126 de Lavra que le Père Darrouzès a puisé les lettres qu'il vient de publier.

L'intelligence du choix est un premier mérite de l'éditeur car ces lettres appartiennent toutes à un nombre restreint de hauts personnages de la seconde moitié du Xe siècle et des premières années du siècle suivant. Elles constituent ainsi un tout homogène, d'autant plus précieux qu'il provient d'une période de l'histoire byzantine aussi importante en événements que pauvre en sources littéraires. La tâche n'a pas dû être facile, à en juger par l'état et les conditions des deux manuscrits. Encore le Rév. Père a-t-il eu le bonheur de pouvoir combler une lacune du manuscrit de Lavra par la découverte de 6 folios, sur les 8 manquants, dans le Paris. Suppl. gr. 681.

Voici les noms des épistoliers: Alexandre, métropolite de Nicée (28 lettres), Syméon Magistros et Logothète du Drome [et Nicolas I le Mystique] (111 lettres), Léon métropolite de Synnades (58 lettres), Jean moine du Mont Latros (8), Nicéphore Ouranos Magistros, Duc d'Antioche (50), Philetos Synadenos (13), Théodore, métropolite de Nicée (46), Constantin VII, Porphyrogénète et Théodore, métropolite de Cyzique (33); suivent une lettre du Patriarche Antoine, douze lettres appartenant à un métropolite de Chônes, plus deux autres groupes formés respectivement de 21 et de 26 lettres provenant de la plume de deux anonymes. Chacun de ces auteurs nous est présenté par le P. Darrouzès dans une brève notice qui réunit à ce que l'on connaissait déjà sur eux, les données nouvelles apportées par l'étude attentive de leurs lettres. En l'absence d'une traduction, qui aurait requis trop de temps sans apporter d'avantages proportionnés, chaque lettre est precédée d'un très bon résumé.

Sans être riches en détails concrets, ainsi que le comporte le genre épistolaire chez les byzantins, ces correspondances nous introduisent dans la vie intérieure de l'Église byzantine, nous font connaître le ton des relations sociales, parfois même nous révèlent les habitudes de la vie privée. Ainsi l'arrêt par ordre du patriarche, et les conditions de l'exil d'Alexandre, métropolite de Nicée, ses efforts auprès de ses collègues pour obtenir son retour et l'ouverture d'un procès régulier; ainsi encore, la conduite et les réflexions de Léon de Synnades, ambassadeur de Basile II auprès d'Otton III, qui de passage à Rome sert la politique de son maître en aidant Jean Philagathos « l'impudent, ... pour tout dire le fils du diable » à occuper le thrône de St. Pierre « non vacant, car cela eut été honorable à cet impie, mais du vivant de son possesseur, pensant ainsi le rendre adultère ». À cet impie, Léon ne remettra pas la lettre (probablement synodique) du patriarche Sisinnius, mais il l'affichera sur le tombeau du Coryphée, sur lequel il inscrira de sa propre main le nom du patriarche, préférant cela plutôt que de l'entendre commémorer par l'adultère.

Ailleurs, on sera agréablement surpris de lire les réflexions pacifistes d'un général, Nicéphore Ouranos, brave au demeurant et pleinement conscient de ses devoirs, sur la vanité de la gloire militaire et sur les désagréments du métier des armes.

La correspondance de Théodore de Cyzique présente le cas très rare de la conservation des réponses intercalées parmi les lettres, cas d'autant plus intéressant que le correspondant était Constantin VII, Porhyrogénète.

Nous rencontrons ici les sentiments d'un empereur mis à l'écart des affaires, et dont le métropolite doit soutenir le moral. Et enfin, pour terminer par où nous avons commencé, dans cette même correspondance de Théodore apparaissent de nouveau les signes de ce fléau endémique qui travailla l'Église byzantine: la discorde et les intrigues entre métropolites! Théodore en est, cette fois, la victime; il est en exil et comme Alexandre de Nicée il adresse des lettres à ses confrères pour rentrer en grâce.

Nous n'avons fait que glâner dans ce recueil épistolaire ce qui suffit pour en prouver l'intérêt. Les historiens de l'Église byzantine aussi bien, croyons-nous, que les philologues sauront gré au P. J. Darrouzès pour les textes qu'il vient de mettre à leur disposition.

PELOPIDAS STEPHANOU S. I.

Karl Emil SCHABINGER FREIHERR VON SCHOWINGEN, *Nizāmulmulk*; *Siyāsatnāma, Gedanken und Geschichten*; zum ersten Male aus dem Persischen ins Deutsche übertragen und eingeleitet. Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1960; in-8°, XXII, 400 S., eine Karte.

Der unter dem Ehrentitel Niẓāmulmulk im islamischen Osten hochberühmte Staatsmann war als Kanzler der Sultane Alp Arslān und Malikschāh der eigentliche Schöpfer des Reiches der Gross-Seldschuken, die vom Mittelmeer bis an die Grenzen Indiens und Turkestans geboten. Durch die Gründung der nach ihm benannten Hochschule zu Baghdad hat er viel zur geistigen und religiösen Wiederbelebung des Islam beigetragen. Er war der Mäzen und Freund des grossen Ghazzāli, des Verfassers der iḥyā', der Neubelebung der Religionswissenschaften, der Erbauer einer Sternwarte und führte, bestimmt von seinem praktischen und gelehrten Sinn, den Dschalāli-Kalender für das Finanzjahr ein. Gegen Ende seiner Amtszeit galt seine Sorge vor allem den subversiven Strömungen der Bāṭiniden, die den Bestand des Staates und des Islam von innen her gefährdeten. In Erfüllung eines ihm vom Sultan erteilten Auftrages verfasste er als Reformdenkschrift das Siyāsatnāma, das noch heute im Orient gern gelesen wird. Er fiel ermordet als erstes Opfer der von ihm bekämpften Assassinen im Herbst 1092. Der erste Kreuzzug traf 4 Jahre später auf ein bereits im Zerfall befindliches Seldschukenreich.

Das Siyāsatnāma (Buch der Staatskunst) enthält das politische Erbe des iranischen Staatsmannes. Es entstand zwar auf Malikschāhs Anregung, wurde aber erst Jahre nach dessen und des Verfassers Tod einem Nachfolger Muhammed b. Malikschāh überreicht. Wie es vorliegt, hat das Werk seine definitive Gestalt nicht von Niẓām erhalten. Das zeigt u. a. die historische Schwäche des Abschnittes über die Bāṭinidengeschichte. Ausserdem ist es von jüngerer befreundeter Hand ergänzt. Den damit gestellten textlichen, literarkritischen, historischen und philologischen Aufgaben hat sich namentlich der russische Forscher B. N. Zachoder zugewandt. Der Übersetzer hat sie weniger ins Auge gefasst. Ihm kam es auf eine « möglichst genaue deutsche Wiedergabe des Siyāsatnāma und Erschliessung seiner Grundgedanken an ohne allzu grosse Belastung mit

Gelehrsamkeit » (S. XIV). Dabei hat er sich aber doch im Anschluss an Ch. Schefers Text (1891) um eine gute handschriftliche Grundlage bemüht und die Literatur sorgfältig herangezogen. Glücklich ist seine Charakterisierung des Werkes als « Gedanken und Geschichten ». So wollte es Niẓām, so liebt oder liebte es der Orient, mag auch für uns dadurch der Eindruck des Anekdotenhaften nicht zu vermeiden sein und die Übertragung ihn eher verstärken als abschwächen.

Die 1893 erschienene französische Übersetzung Schefers ist heute selten geworden. Eine russische von Zachoder erschien 1949. Es fehlte aber eine dem Westen leichter zugängliche Übertragung. Diesem Mangel hilft die vorliegende, schon vor dem Erscheinen der russischen Übersetzung vollendete deutsche Wiedergabe ab. Einleitung, Register usw. erleichtern auch dem Nicht-Orientalisten die Lektüre des ebenso interessereichen wie amüsanten Buches.

R. Köbert S. J.

Hans Eberhard Mayer, *Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1960, pp. XXXII – 272; in 4°. DM 36.

Gli anni che sono seguiti al secondo conflitto mondiale segnano un rinnovato interessamento per le crociate, sia che questo provenga dalla maggiore attenzione con cui si guarda al Medio Oriente in generale, sia che debba attribuirsi al fatto che le crociate sono state l'ultima impresa comune dei popoli europei. Ma chi in questo fervore di opere vuol cimentarsi anche lui all'impresa rimane disorientato per l'assenza di una bibliografia generale della storia delle crociate, tanto più necessaria quanto più vasto e al tempo stesso disparato si presenta l'argomento. Su questa materia infatti non esisteva altro che il catalogo di vendita della biblioteca specializzata del conte Riant, il quale data dal 1899.

È proprio a questa lacuna che intende supplire l'opera presente; chi vorrà consultarla ne apprezzerà il valore ed insieme il merito dell'Autore. Vi sono infatti segnalate ben 5.362 pubblicazioni tra libri ed articoli di riviste, in ventidue lingue diverse. L'argomento poi è stato affrontato con i criteri più larghi segnalando quanto potevano offrire le scienze sussidiarie ed estendendosi nel tempo fino al 1453 cioè alla caduta di Costantinopoli; per l'ordine poi dei cavalieri di S. Giovanni questo limite è stato prolungato fino al 1522 data della caduta di Rodi.

Chi intraprende per la prima volta lo studio delle crociate come chi è provetto in materia troverà in quest'opera un aiuto tanto prezioso quanto inatteso.

Pelopidas Stephanou S. I.

O. Dominik Mandić, *Bosna i Hercegovina*. Državna i vjerska pripadnost sredovječne B. i H., I (Bosnien und Herzegowina. Staatliche und religiöse Zugehörigkeit des mittelalterlichen B. u. H.). Chicago, The Croatian Historical Institute, 1960, III; – 8, 487 S., 9 Karten.

P. Mandić O. F. M., ein herzegowinischer Franziskaner (näheres über ihn: Or. Chr. Period., 24, 1958, 240), hat sich schon als Gymnasiast für

die Entstehung und die Vergangenheit seines ziemlich rätselhaften engeren Vaterlandes interessiert. Als Universitätsstudent in der Schweiz (1910-1914), nachdem er die historische Methodologie kennen und anwenden gelernt hatte, beschloss er, eines Tages eine kritische Geschichte Bosniens u. der H. zu schreiben, um vieles was ihm beim Lesen verschiedener Autoren bezüglich B. u. H. ungenau oder unrichtig erschien, zu überprüfen und eventuell zu korrigieren. Im Laufe mehrerer Dezennien sammelte er das historische Material dafür, sowohl « de visu », indem er alle bosnisch-herzegowinische Gegenden bereiste, wie auch in den Bibliotheken und Museen, einheimischen und auswärtigen, besonders in Wien, Paris, Rom und Chicago, wo ihm durch die Vermittlung des Inter-Library Loan Bücher auch aus anderen amerikanischen Bibliotheken zur Verfügung standen. Schliesslich bekam er, befreit von allen Ordensämtern, die lang ersehnte Gelegenheit, die Frucht seines fünfzigjährigen Lesens, Sammelns, Prüfens und Nachdenkens in drei Bänden niederzulegen und diese der Reihe nach zu veröffentlichen. Der vorliegende erste Band stellt die historisch-geographische Entstehung und Entwicklung der Länder B. u. H. seit der Zeit der Illyrier, der Römer und der slavisch-kroatischen Landnahme im VI-VII. Jhdt bis auf unsere Tage dar (19-176). Der zweite, schon druckfertige Band trägt den Titel: « Bogomilska crkva bosanskih Krstjana » (Die neomanichäische Kirche der « bosnischen Christen »). Der dritte, zum Teil auch schon ausgearbeitete Band, wird das ethnische Problem B. u. H. durch die Jahrhunderte hindurch allseitig beleuchten.

Die gute äussere Ausstattung des 1. Bandes, seine innere Klarheit und Übersichtlichkeit, die neun Karten, ein sorgfältiges Namenverzeichnis, die prächtige kroatisch-herzegowinische Sprache, alles das ist sehr wertvoll. In der Kenntnis der b.-h. Vergangenheit hat P. Mandić vor den bisherigen Forschern auf diesem Gebiete, neben anderen persönlichen Eigenschaften, den Vorzug, dass er ein ausgezeichneter Kenner der diesbezüglichen Quellen des Franziskanerordens ist, der die Geschicke B. u. H. seit dem XIV. Jhdt neben den Bogomilen, dann den Mohammedanern und zuletzt den eingewanderten Serben wesentlich bestimmte. Kein Wunder, dass er eine Fülle neuer und richtigerer Ansichten vorbringt. Manchmal ist es ein wahrer literarisch-wissenschaftlicher Genuss, seinen Diskussionen z. B. mit Patsch, Rački, Šišić, Ćorović, Draganović, usw. zu folgen. Man kann schon jetzt sagen bevor noch die zwei nächsten und wichtigen Bände erschienen sind, dass P. Mandić auf dem Gebiete der b.-h. Geschichtsforschung das Beste gibt und wohl noch geben wird.

Wir möchten nur noch bemerken, dass dort, wo der Verfasser seine Kenntnisse nicht direkt aus ersten Quellen sondern aus zweitrangigen schöpft, er die eigenen Meinungen und Urteile weniger kategorisch und mit mehr Vorsicht aussprechen sollte. Es handelt sich dabei meistens um Randgebiete der b.-h. Geschichte, z. B. um ihre Verbindung mit der Frühgeschichte der Slaven im allgemeinen und der Kroaten im besonderen, um die Tätigkeit der hl. Cyrillus und Methodius, usw. Im grossen und ganzen scheint das geschichtliche Bild B. u. H. meisterhaft dargestellt zu sein, aber seine Umrahmung ist an einigen Stellen, was aber nur jeweils zuständige Spezialisten merken werden etwas fragwürdig. Das

Ganze muss nun freilich nicht nach dem Rahmen, sondern nach dem Bild das der Rahmen umschliesst, beurteilt werden. Und für dieses kann man den gelehrten Autor nur beglückwünschen.

S. Sakač, S. I.

Archaeologica

Dumbarton Oaks Papers No. XIII. Harvard University Press, Washington 1959, 274 pages, 83 illustrations, 7.50 dolls.

Le treizième volume de Dumbarton Oaks Papers, paru en 1959, ne dépare pas la collection, qui s'est placée définitivement au premier rang des revues historiques et archéologiques, qui étudient le Moyen Age Oriental.

Ce numéro commence par un bref exposé de George Ostrogorsky (pp. 1 — 22) sur « *The Byzantine Empire in the World of the Seventh Century* » traduction par MM. Cyril Mango et John Parker de l'étude presentée en russe au Symposium sur « Byzantium in the Seventh Century » tenu à Dumbarton Oaks en Mai 1957. L'éminent historien montre dans un raccourci saisissant comment le VIIe siècle marque la fin du rêve « œcuménique » de Justinien. L'Empire byzantin, qui a perdu plusieurs de ses provinces orientales et occidentales par le fait de l'invasion arabe, s'hellénise de plus en plus. Contre les Avars à l'ouest il tente de s'appuyer sur les Bulgares; contre les Perses et les Arabes il développe ses alliances avec les Khazars et les princes caucasiens et arméniens. Au sud de la Crimée, Cherson reste byzantine et aura une importance stratégique et commerciale considérable.

C'est des *Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century* que traite Peter Charanis (pp. 25-44). Retenons sa conclusion (p. 44). L'Empire au VIIe siècle continue à englober des citoyens de nombreuses races: grecs, arméniens, slaves, caucasiens, mardaïtes, venus du Liban sous Justinien II, bulgares, turcs, etc., mais ce qui lui donne l'unité, c'est la langue grecque et la religion orthodoxe. Car, dans un certain sens, « l'Empire n'est ni Grec, ni Romain, mais avant tout chrétien. Selon le mot de Saint Paul: ' Il n'y avait plus ni juifs, ni grecs ', mais ' tous étaient un dans le Christ Jésus ' » (p. 44). Au sujet des Mardaïtes venus du Liban, notons qu'au IXe et au Xe siècles nous en trouverons dans le Péloponnèse, à Nicopolis en Epire, et à Céphalonie.

George Ostrogorsky ouvre de curieux aperçus sur les *Byzantine Cities in the Early Middle Ages* (pp. 45-66). Il montre l'évolution de la « polis » antique et la transformation des cités sous le régime des thèmes. Beaucoup de villes disparaissent ou deviennent de simples villages à population surtout rurale. Les plus importantes seront choisies pour résidence par les Stratèges, qui en feront le centre de la nouvelle organisation militaire et civile. Sous la centralisation impériale, les derniers restes de l'autonomie des cités antiques s'effaceront (p. 65).

Un éminent spécialiste du commerce byzantin, que nous avons eu souvent le plaisir d'entendre soit aux Congrès internationaux d'Études byzantines soit à la « Settimana internazionale sull'Alto Medioevo » de Spolète, Robert S. LOPEZ publie d'excellentes pages (67-85) sur *The Role of Trade in the Economic Readjustment of Byzantium in the Seventh Century*. Il souligne l'importance commerciale et bienfaisante d'un Patriarche d'Alexandrie au VIIe siècle, S. Jean l'Aumônier (pp. 82-83). Dans sa conclusion l'Auteur esquisse un parallèle entre Byzance et Venise. Byzance, au VIe siècle, à l'exemple de l'empereur Théophile, négligera trop souvent sa marine, et se contentera de développer avec l'Orient et la Russie le commerce par voies de terre. Venise au contraire, sous l'impulsion du Doge Justinien Partecipazio lança résolument ses navires à la conquête du monde méditerranéen. Ne pourrions-nous pas ajouter que dans ce duel commercial ce sont Gênes et Venise, les deux grandes Républiques maritimes italiennes, qui en développant leur commerce à Constantinople, en Mer Noire et dans le Proche Orient, ont progressivement asphixié l'économie de Byzance. Qui n'a plus de flottes, n'a plus d'argent ni de soldats, et est la proie de ses ennemis.

Tandis que les études précédentes publiaient des travaux présentés au Symposium sur «Byzantium in the Seventh Century» tenu à Dumbarton Oaks en Mai 1957, le long et consciencieux article de John L. TEALL (pp. 87-139) qui traite du *The Grain Supply of the Byzantine Empire (330-1025)* est le développement d'une dissertation, qui valut à son auteur le grade de Docteur en Philosophie à Yale University. L'auteur divise avec raison son étude: 1) « The Grain Economy of the Later Roman Empire » (330-619), 2) « The Grain Economy of the Byzantine Empire » (619-1025). On comprend les raisons de cette division, puisqu'à partir du règne d'Héraclius, la perte de l'Egypte (que suivra celle de l'Afrique du Nord et de la Sicile), grenier à blé de l'Empire, transforme les problèmes du ravitaillement. Byzance doit compter sur ses relations avec la Bulgarie et la Russie, mais principalement sur le développement de son agriculture en Thrace et en Asie Mineure. Ne sera-ce pas une des raisons du régime des thèmes: transformer les soldats en agriculteurs? Un appendice (pp. 134-135) donne d'utiles précisions sur la population de Constantinople.

M.lle SIRARPIE DER NERSESSIAN publie (pp. 142-168) une remarquable étude sur *The Armenian Chronicle of the Constable Smpad or of the Royal Historian*. Smpad, qui vécut de 1208 à 1276, était le frère du roi Het'um de Cilicie. Son ouvrage est une des principales sources arméniennes pour l'histoire des Croisades.

Andrew ALFÖLDI intitule *Cornuti* sa courte étude (pp. 171-179) sur « un contingent germanique au service de Constantin le Grand, et son rôle décisif dans la bataille du Pont Milvius ».

Marvin C. ROSS la fait suivre d'une note avec 19 illustrations sur les statuettes en bronze de Constantin le Grand (pp. 179-189). Leur grand nombre est la preuve de sa popularité durant sa vie et après sa mort.

Mais pour les archéologues, la partie de ce volume attendue avec le plus d'intérêt est celle que Paul A. UNDERWOOD (pp. 187-212) consacre, avec 31 illustrations, au *Fourth Preliminary Report on the Restoration of*

the Frescoes in the Kariye Camii at Istanbul by the Byzantine Institute 1957-1958. Cette étude est continuée par des *Notes on the Work of the Byzantine Institute in Istanbul: 1957* (pp. 215-228), accompagnées de 13 illustrations, Un index sur les peintures du Parecclesion (pp. 211-212) avec références aux numéros 11 et 12 de Dumbarton Oaks rendra les plus grands services et permettra de mieux apprécier l'importance des découvertes et des restaurations de l'Institut byzantin américain. Remercions Paul A. Underwood de nous restituer dans son intégrité ce bijou d'art des Paléologues que fut le « Parecclesion ». Soulignons l'importance de la fresque du jugement avec les tourments des damnés et l'entrée des élus dans le ciel. Avec les scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament, il faut noter quelques saints moins connus: Cosmas le poète, Théophane l'hymnographe, Joseph le Poète, S. Sauronas, S. Gurias. Seuls quatre saints n'ont pu être encore identifiés. George P. GALAVARIS publie une brève étude (pp. 229-233) accompagnée de quatre sceaux sur *The Mother of God stabbed with a Knife.* Paul A. UNDERWOOD nous entretient en quelques pages très denses (235-242, avec 11 illustrations) de *The Evidence of Restaurations in the Sanctuary Mosaïcs of the Church of the Dormition at Nicaea.* On retiendra ses conclusions (p. 204). La mosaïque de la Vierge prévue par le fondateur Hyakinthos décorait l'abside dans la période pré-iconoclaste. Elle fut remplacée par une croix pendant la période iconoclaste. La croix fut remplacée par une nouvelle mosaïque de la Vierge, après la défaite des iconoclastes. Cyril MANGO nous livre de suggestives réflexions sur *The Date of the Narthex Mosaïcs of the Church of the Dormition at Nicaea* (pp. 241-252 avec 14 illustrations). Puisque, malheureusement l'église de la Dormition fut complètement détruite en 1922, on ne peut se baser que sur des photographies antérieures publiées par C. Diehl, O. Wulff, et Th. Schmit. La date, 1025-1028, qu'ils proposent, semble inexacte à l'auteur qui voudrait la reculer jusqu'après 1065. Demetrius J. GEORGACAS explique *Greek terms for « Flax », « Linen » and Their Derivatives; and the Problem of Native Egyptian Phonological Influence on the Greek of Egypt* (pp. 253-269).

Par quelques pages d'une exceptionnelle plénitude, Ernst KITZINGER tire les conclusions sur *Byzantium in the Seventh Century.* Par ce magistral exposé, où nous relevons avec plaisir la mention des travaux d'A. Frolow sur les reliques de la Vraie Croix, s'achève ce magnifique volume XIII de « Dumbarton Oaks Papers », dont la première moitié est presque toute entière centrée sur le VIIe siècle, tandis que la deuxième partie traite avec bonheur de problèmes importants d'iconographie: Kariyé-Djami et Nicée en particulier.

PAUL GOUBERT S. I.

Dumbarton Oaks Papers, N° XIV. Harvard University, Washington 1960, 252 pages, 232 illustrations. 10 dolls.

Ce volume dédié à Monsieur et Madame Bliss, les fondateurs de Dumbarton Oaks, et presqu'entièrement consacré à l'archéologie et à

l'iconographie byzantines, contient des articles de haute valeur signés par quelques-uns des plus grands noms de la science contemporaine. Les deux premiers articles avaient déjà été donnés au Symposium sur « The Dumbarton Oaks Collection Studies in Byzantine Art » tenu à Dumbarton Oaks en mai 1958.

Comme prélude Ernst H. KANTOROWICZ (pp. 1-16 avec 37 illustrations) attire notre attention *On the Golden Marriage Belt and the Marriage Rings of the Dumbarton Oaks Collection.* Il les éclaire par des textes patristiques bien choisis sur le mariage chrétien, symbole de l'union du Christ et de l'Eglise (pp. 12-14).

Ernst KITZINGER (pp. 19-42, avec 21 illustrations) étudie *A Marble Relief of the Theodosian Period*, donné en 1952 à « Dumbarton Oaks Collection » par M. et Madame Bliss. Ce fragment de marbre représente la guérison d'un aveugle par le Christ. Avec raison l'Auteur le rapproche de la mosaïque bien connue de Saint-Apollinaire-Nuovo à Ravenne, et d'un ivoire du Musée du Vatican (p. 37). Il conclut judicieusement en montrant que l'art de la période théodosienne a joué un rôle crucial dans le développement de l'art chrétien. Dès avant l'an 400, on peut dater la naissance de l'art byzantin.

Kurt WEITZMANN (pp. 45-68 avec 44 illustrations) s'attache à prouver *The Survival of Mythological Representations in Early Christian and Byzantine Art and their Impact on Christian Iconography.* On notera particulièrement de fines remarques sur la transformation de scènes mythologiques en scènes chrétiennes; par exemple dans l'Octateuque du XIe siècle, de la Bibliothèque Vaticane cod. gr. 747, le combat de Samson avec le lion s'inspire très nettement d'Hercule triomphant du lion de Némée (p. 58). Une pyxide d'ivoire du VIe siècle de Dumbarton Oaks Collection, représentant Moïse recevant la loi, est à rapprocher d'un sarcophage antique de la Collection Campana du Musée du Louvre, qui s'explique par des scènes de la tragédie antique (p. 60). Le massacre des Innocents du fameux évangéliaire du IXe siècle de la Bibliothèque de Munich (cod. lat. 23631) évoque le meurtre d'Astyanax des manuscrits de l'Iliade (p. 61). L'Auteur relève des similitudes entre des attitudes des 40 Martyrs de Sébaste dans l'icone en mosaïque de la « Dumbarton Oaks Collection », avec le groupe de Pan instruisant Daphnis, du Musée de Naples (pp. 65-66). Souvent les éléments mythologiques et chrétiens se combinent harmonieusement. Ainsi du « David jouant de la harpe » du Psautier de Paris (cod. gr. 139), qui évoque une mosaïque d'Antioche et une fresque de Pompeï.

Avec la maîtrise, qu'on lui connait M.lle SIRARPIE DER NERSESSIAN (pp. 82-86, avec 13 illustrations) étudie *Two Images of the Virgin in the Dumbarton Oaks Collection.* Elle souligne l'importance des icones de la Vierge, dans la période post-iconoclaste. Photius semble avoir été le premier patriarche à mettre sur son sceau l'image de la Théotokos. Il fut imité par les patriarches ses successeurs (p. 72). « La Vierge était la principale protectrice de Constantinople ». C'est son intervention, qui sauva la ville en 626 des Avars, en 677 et en 717-718 des Arabes, en 860 des Russes, comme Photius le déclare en termes émouvants. « Quand

Jean Tzimiscès revint en 971 de son expédition contre les Bulgares » il refusa de monter sur le char impérial qui lui était réservé, mais il mit à sa place une icone de la Vierge, conquise en Bulgarie (p. 73). Sous Léon VI l'image de la Vierge apparaît pour la première fois sur le revers des monnaies byzantines (p. 73). Les monnaies de Romain III « fournissent une remarquable variété de types: la Vierge couronnant l'Empereur; le buste de la Vierge orante avec ou sans le médaillon du Christ; et la Vierge debout portant l'Enfant Jésus sur son bras gauche. Ce dernier type reproduisait la fameuse icone de la Vierge Hodigitria attribuée à S. Luc, et envoyée par l'impératrice Eudoxie à sa belle-sœur Sainte Pulchérie. Cette icone vénérée échappa aux destructions iconoclastes et c'est « ce type que Michel III et Photius gravèrent sur leurs sceaux » (p. 74).

Après ce remarquable résumé de l'iconographie mariale, l'Auteur en vient à décrire une plaque d'ivoire de la « Dumbarton Oaks Collection » réprésentant l'Hodigitria entre Jean-Baptiste et S. Basile (p. 74-78). Elle étudie ensuite un camée et un relief en marbre de la même collection avec la Vierge Hagiosoritissa. A la suite des savants travaux de Silvio Mercati elle rapproche ces exemplaires de la Vierge de la cathédrale de Spolète (p. 83) et de nombreuses images du Mont Athos, de Chypre et de Sopočani.

Le professeur Otto DEMUS explique (pp. 89-119, 32 illustrations) avec l'immense érudition et la clarté qui le caractérisent *Two Palaeologan Mosaic Icons in the Dumbarton Oaks Collection*. Cette étude est la synthèse de deux conférences prononcées à Dumbarton Oaks en 1951 et 1958 et n'est qu'une anticipation du volumineux « Corpus des Mosaïques byzantines portatives », que l'Auteur prépare depuis de longues années. Il s'agit de deux icones en mosaïque, l'une des Quarante Martyrs de Sébaste; l'autre de S. Jean Chrysostome. « Ces deux mosaïques sont des pièces maîtresses de l'art des Paléologues » (p. 119), mais tandis que l'icone des Quarante Martyrs est un exemple de la première manière de l'art des Paléologues avec « son caractère expérimental », « le portrait de S. Jean Chrysostome est l'expression typique d'un style complètement développé avec une absolue sûreté de touche » (p. 118).

C'est encore un objet précieux de la « Collection Dumbarton Oaks », qui sert de thème à l'étude extrêmement approfondie d'André GRABAR (pp. 123-146 avec 39 illustrations): *Une Pyxide en ivoire à Dumbarton Oaks: quelques notes sur l'art profane pendant les derniers siècles de l'Empire byzantin* ». « Cette pyxide est un objet unique. Elle est bien plus petite que toutes les autres pyxides byzantines, beaucoup plus tardive et décorée de reliefs à sujets profanes, qu'on ne voit sur aucune autre boîte de même provenance » (p. 123). Elle n'a que 2 cm. 95 de hauteur, et 4 cm. 3 de diamètre. Sur la paroi latérale on voit deux empereurs, deux princes, deux impératrices et un groupe de musiciens et de danseurs. A la suite de Peter Charanis, l'Auteur identifie le premier couple impérial. Il s'agit de Jean VI Cantacuzène, de sa femme Irène, et de leur petit fils Andronic, Un personnage présente à l'empereur une ville fortifiée, en souvenir de sa conquête de Constantinople en 1347 (p. 124). Pour le second couple impérial, l'Auteur propose Jean V Paléologue, sa femme Hélène, fille

de Jean VI Cantacuzène, et leur fils. « La pyxide a dû être confectionnée entre 1348 et 1352 » (p. 125).

M. André Grabar donne des précisions sur les « portraits de famille byzantins que l'on voit apparaître sur les murs des églises et sur les pages des manuscrits ». « Les exemples en sont rares avant les Paléologues » (p. 127), mais « aux XIIIe et XIVe siècles, le portrait de famille était courant, et c'est à l'essor des grandes familles de l'aristocratie byzantine, qu'on doit probablement le succès de cette formule iconographique. Issus de ces mêmes familles — des Paléologues, des Comnènes, des Anges, des Vatatzès, des Cantacuzènes — les empereurs ne changeaient pas les habitudes de leur milieu en montant sur le trône, et sur leurs portraits demandaient à être accompagnés par tous les membres de leur famille » (p. 128).

Très différent des précédents articles, qui traitaient d'iconographie et souvent à propos de la « Dumbarton Oaks Collection », l'article de Jean MEYENDORFF (pp. 149-177) revient sur Jean Cantacuzène mais à propos des *Projets de Concile oecuménique en 1368: Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul*. Ecrit en français il avait déjà fait l'objet d'une communication au XIe Congrès international des Etudes byzantines, à Münich en septembre 1958.

Il est suivi du texte grec (manuscrit Laura Λ 125 n. 1626 du catalogue d'Eustratiadès, du XVe siècle), « compte rendu détaillé » de « l'audience donnée au palais des Blachernes en 1367 par l'ex Jean-Joasaph Cantacuzène à Paul, patriarche titulaire latin de Constantinople, et légat du Pape Urbain V » (p. 149). « Le 6 novembre 1367, Urbain V adressait (à Jean Cantacuzène) une lettre, recherchant l'appui de celui qui pouvait faire pour l'union plus que quiconque, sinon plus que l'empereur régnant » (p. 152). Après un dialogue souvent passionné où menaces et réticences se succédaient, le légat, qui aurait préféré que Jean Cantacuzène allât, lui même, à Rome, accepte l'idée d'un concile oecuménique, que celui-ci propose. Ce concile « se tiendrait à Constantinople, dans la période, s'étendant du début de juin de la 5e indiction de l'année 6.875 à la fin de mai de la 7e indiction » (p. 169). Comme on le sait, ce concile n'eut pas lieu. Jean V Paléologue alla à Rome en 1369 et y rencontra Urbain V. « Les pourparlers de 1367 nous apparaissent ... comme des préliminaires lontains du concile de Florence » (p. 159).

Ihor ŠEVČENKO (p. 182-201 avec 14 illustrations) publie une étude très érudite sur *The Author's Draft of Nicolas Cabasilas 'Anti-Zealot' Discourse in Parisinus graecus* 1276.

Le volume se termine, par des *Notes on the Works of the Byzantine Institute in Istanbul*: 1957-1959 par Paul A. UNDERWOOD (pp. 205-210 avec 17 illustrations). La découverte la plus marquante fut, en automne 1958, celle du portrait en mosaïque de l'empereur Alexandre (912-913) (p. 213) dans la galerie nord de Sainte-Sophie. A Fetiye Camii (Pammakaristos) les fouilles commencées dans l'été de 1950 ont abouti à la découverte de nombreuses mosaïques dans l'abside du Parecclesion (pp. 206 et 215-219).

Lawrence I. MAJEWSKI (pp. 219-222 avec 7 illustrations) publie une intéressante note sur *The Conservation of a Byzantine Fresco discovered at Etyemes, Istanbul.* Il s'agit d'une fresque byzantine de la Vierge avec l'Enfant, du type de la Blachernitissa, découverte dans le quartier Etyemez près de Yedikulé.

David OATES publie (pp. 223-231) *A Summary Report on the Excavation of the Byzantine Institute in the Kariye Camii* (1957 et 1958) et Cyril MANGO et John PARKER (pp. 231-245) *A Twelfth-Century description of St. Sophia.*

Suit une note de Cyril MANGO et Ihor ŠEVČENKO (pp. 247-249) sur *A New Manuscript of the De Ceremoniis*, Cod. Chalcensis S. Trinitatis (125) 133. Cette étude sur microfilm n'a pu être réalisée qu'avec la gracieuse permission du Saint-Synode (p. 247).

Il était réservé à M.lle SIRARPIE DER NERSESSIAN de conclure ce magnifique volume par un résumé du Symposium de 1958 sur « The Dumbarton Oaks Collection, Studies in Byzantine Art » (pp. 251-252).

PAUL GOUBERT S. I.

A. FROLOW, *La Relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte.* Institut Français d'Etudes byzantines, Paris 1961, in 8°, 752 pages.

On sait avec quelle vaste érudition et quel souci minutieux d'exactitude, Monsieur A. Frolow a l'habitude de mener ses enquêtes archéologiques et iconographiques. Ces qualités se retrouvent dans le nouveau volume, remarquablement édité, dont il vient d'enrichir « les Archives de l'Orient Chrétien », collection dirigée par « l'Institut Français d'Etudes byzantines ». Le sujet en valait la peine. Il s'agissait d'inventorier les témoignages anciens concernant les reliques de la Vraie Croix. A. Frolow a repris et heureusement complété les recherches de Jacques Gretser au XVIIe siècle, de Ch. Rohault de Fleury au XIXe, de J. Ebersolt au XXe.

L'ouvrage commence par une courte bibliographie (pp. 9-17) des livres ou articles cités en abrégé. Une introduction (pp. 21-52) nous avertit que « l'ouvrage se compose de deux parties d'un caractère assez différent: d'une part, un exposé de doctrine, de l'autre, un catalogue ou un répertoire des diverses données qui en forment comme les pièces justificatives » (p. 23). Ces deux parties sont très inégales d'importance. La première, qui est surtout un essai de synthèse historico-géographique, comprend deux divisions: les centres d'expansion (pp. 55-107) et l'aire d'expansion (pp. 107-152). La deuxième partie embrasse le reste du volume (pp. 153-661).

Cette division en apparence très logique n'échappe pas à quelques inconvénients, en particulier celui de reléguer dans l'arsenal immense des « pièces justificatives » certains événements très importants: en particulier le fait de l'Invention de la Sainte Croix (pp. 155-158). L'excès d'érudition exposerait parfois à un manque de clarté. Malgré l'intention de l'Auteur quelques lecteurs seront tentés de mettre sur le même plan « l'invention de la Vraie Croix par la légendaire Protonicé, convertie par

saint Pierre, et femme de Claude César, que Tibère avait créé second de l'Empire », et l'invention de la Vraie Croix sous le règne de Constantin (pp. 156-157).

Il aurait peut-être fallu distinguer soigneusement le fait de l'Invention de la Vraie Croix, fait qui est attesté par de nombreux témoignages de la seconde moitié du IVe siècle, des circonstances vite embellies par la légende (p. 157). Si le silence d'Eusèbe et du pélerin anonyme de Bordeaux peut mettre « en cause la découverte de la Croix par Sainte Hélène » (p. 157) le fait de la découverte de la Vraie Croix, dans les années qui précèdent 351, et probablement lors des fouilles exécutées pour la construction de la Basilique du Saint-Sépulcre, ne saurait être mis en doute.

On aurait aimé une exposition plus complète des thèses différentes concernant l'Invention de la Sainte Croix en présence ou non de Sainte Hélène, mais tel n'était pas le but de l'Auteur, qui avait pour ambition, immense assurément, de dresser un catalogue chronologique et scientifique des parcelles de la Vraie Croix, et des Staurothèques, en indiquant les grandes lignes de diffusion dans le monde de ces précieuses reliques. On doit reconnaître que par dix-sept ans de recherches l'Auteur a magnifiquement atteint son but.

Les byzantinistes trouveront rassemblés dans ce volume de très nombreux renseignements sur les différents trésors de reliques de Constantinople (pp. 73-94). Rien n'échappe aux savantes investigations de M. A. Frolow. Il souligne par exemple la piété de l'empereur Maurice, qui, dans son expédition en Thrace (593) se faisait précéder par « un fragment de la Vraie Croix, fixé sur une lance en or » (p. 183). Nous avons nous même relevé ce trait dans un article sur « Religion et superstitions dans l'armée byzantine à la fin du VIe siècle » (O. C. P., 1947: Miscellanea Guillaume de Jerphanion, II, p. 495).

Dans la pièce justificative, (38) qu'il consacre à cet événement, l'Auteur rappelle que «dès le VIe siècle on devait substituer le mot «croix» au mot « labarum » dans les légendes relatives à Constantin. Le « labarum » demeurait en usage (De Ceremoniis II, 19, Bonn, p. 641) mais « c'est la croix, qui était devenue une des enseignes militaires principales au Moyen Age » (p. 183). On consultera à ce propos avec profit l'article d'A. Frolow sur « Numismatique byzantine et archéologie des Lieux Saints » dans le Mémorial Louis Petit (pp. 95-96).

Un détail curieux et qui prouve la vénération des païens pour la Vraie Croix, est relevé par l'Auteur (p. 184). Entre 596 et 602, « l'empereur Maurice avait fait faire une staurothèque cruciforme en or, incrustée de pierreries, afin de l'envoyer au catholicos nestorien de Ctésiphon, Mar Sabrišō, qui lui avait demandé un fragment de la Vraie Croix. Cependant l'envoi fut intercepté par le roi de Perse Khusrō II. Celui-ci en enleva la relique pour la donner à sa femme Sirin, qui était chrétienne ». « Ayant ainsi reçu une staurothèque vide, Mar Sabrišō la renvoya à Maurice avec une lettre où il sollicitait un autre morceau de la Vraie Croix, « sinon, ajoutait-il, je n'ai pas besoin de l'or ». « Il semble que la Croix était de dimensions relativement peu importantes et qu'elle ait été formée de deux volets: pour la vider de son contenu, Khusrō II l'avait ouverte

sur ses genoux (recouverts d'une nappe de soie en signe de respect) ». Le détail est intéressant et correspondrait assez bien à la psychologie du Roi des Rois, sous l'influence de Sirin ... mais l'Auteur signale (p. 184) que ce texte qui se trouve dans l'*Histoire Nestorienne, Chronique de Séert*, (Patrologia Orientalis, XIII p. 493), ne date que du Xe ou même du XIIIe siècle. On voit par ces menus exemples avec quelle richesse dans la documentation, et quel scrupuleux esprit critique, ces « pièces justificatives » ont été établies.

Peut-on signaler parfois dans cette richesse de documentation quelques faiblesses d'argumentation ou des raccourcis de style qui rendent moins facile la lecture. Ainsi (p. 39) on ne voit pas bien comment « pèlerinages authentiques et pèlerinages imaginaires continuent à se succéder à Jérusalem et ont pour effet de contribuer à l'expansion de parcelles de la Vraie Croix ». L'Auteur ajoute « qu'après Tibériade le mouvement se ralentit » (p. 39). Tous les lecteurs n'auront peut-être pas présente à l'esprit la défaite des Croisés à Tibériade.

Certaines obscurités nuisent au récit. Ainsi l'Auteur (p. 160) date de 379-395 un reliquaire de l'église de Néa-Karvalě aux environs de Nazianze, et après avoir cité un texte justificatif ajoute: « Il est toutefois certain que ce texte est postérieur au IVe siècle » (p. 160). Les trop nombreuses références, qui alourdissent ces pièces justificatives en rendent parfois la lecture mal aisée. Il aurait fallu supprimer certains détails moins utiles, ou les reléguer en notes ou en appendices. Ainsi l'Auteur entame (p. 167) un important développement sur les morceaux de la Vraie Croix conservés à Jérusalem et à Constantinople, mais le récit est encombré de tant de précisions sur « les couffins de la Multiplication des pains, le Saint Chrême, le manche de la hache de Noé, la pierre dont Moïse fit jaillir l'eau » (pp. 167-168) que l'on oublie le sujet principal de l'ouvrage.

Ailleurs (p. 170) l'Auteur parle des « reliques » que, d'après S. Paulin, «les pèlerins venaient adorer en Terre Sainte: C'étaient, outre le bois de la Croix, la Crèche, le Jourdain, Gesthsémani (sic), le Tribunal, la colonne de la Flagellation, la Sainte Couronne, le Tombeau, et le lieu de la Résurrection, enfin le Mont des Oliviers ».

En ce qui concerne les reliques romaines l'Auteur mentionne entre autres le fragment de la Vraie Croix, déposé entre 461 et 468 par le Pape Hilaire « dans la Confession de la troisième chapelle, près du baptistère du Latran » (p. 193). On notera avec intérêt (p. 616-617) la description de la « Croix en cristal de roche, destinée à servir à la cérémonie de l'exposition de la Vraie Croix, qui a lieu à la Chapelle Sixtine, pendant la Semaine Sainte ». L'Auteur, citant Mgr. d'Herbigny (Deuxième Congrès international des Etudes Byzantines, Belgrade, 1927, (1929), (pp. 1-14) montre que « le style et l'iconographie sont caractéristiques de l'art pratiqué au XIVe siècle en Russie, à la Laure de la Trinité de Saint-Serge de Radonež » (p. 617).

Excellent spécialiste de la littérature slave, l'Auteur parle aussi pertinemment de la staurothèque du monastère de Studenica (Serbie) (pp. 632-633) que de la croix pectorale en bois de cyprès du Tsar Feodor

Alekseevič, « dans laquelle était enchâssé un fragment de la Vraie Croix » (p. 635). Mais il date celle-ci de 1645-1676 tandis que plus loin il date (p. 637) de 1676-1682 le règne du Tsar Feodor Alekseevič.

Les trois index: noms de personnes (pp. 665-678), noms de lieux (pp. 679-686), termes notables (pp. 687-690) permettent heureusement de s'orienter dans cette forêt de documents et empêchent ce monument d'érudition de devenir un labyrinthe. Pour la première fois, on trouvera rassemblé dans un volume un ensemble de textes ou de références concernant le culte des reliques de la Vraie Croix en Orient et en Occident depuis le IVe jusqu'au XIXe siècle. Pour mener à bien cette immense entreprise il fallait un byzantiniste et un slavisant de la valeur de Mr. A. Frolow; qu'il en soit félicité et remercié!

PAUL GOUBERT S. J.

MARTHE COLLINET-GUÉRIN, *Histoire du Nimbe des origines aux temps modernes.* Préface du Dr. Georges CONTENAU et du Prof. Gabriel LE BRAS. Nouvelles Editions Latines, Paris 1961, 732 pages.

Veuve de l'éminent juriste, Paul Collinet, dont les travaux sur le droit byzantin font autorité, Madame Marthe Collinet-Guérin apporte par cet ouvrage, fruit de patientes recherches, une contribution importante à l'iconographie chrétienne. Malgré l'énorme érudition, dont il rassemble les données, ce volume se lit facilement à cause de l'élégance du style et de la clarté de l'exposition.

Il débute par une introduction (pp. 9-24) où l'Auteur présente les définition du nimbe, et la méthode suivie pour décrire son histoire à travers les siècles. Les remarques préliminaires sur l'«aura» humaine (pp. 18-24), où l'Auteur touche avec délicatesse aux sciences métapsychiques et mystiques, peuvent laisser rêveur. Mais l'étude sur le Pré-Nimbe dans les époques préhistoriques et protohistoriques (pp. 31-55) apporte une documentation précieuse sur les figures solaires ou radiées, trouvées aussi bien dans les cavernes préhistoriques, que sur les poteries égéennes. L'Auteur cite avec complaisance (p. 41, note 17) cette phrase profonde de Marcel Brion essayant d'expliquer les cultes solaires, dont le nimbe est très souvent l'expression: «L'homme a volontiers vu dans la renaissance quotidienne du soleil une raison d'espérer que, lui aussi, il renaîtra après sa mort, comme le soleil renaît; il renaîtra avec le soleil, et même dans certains cas, il s'identifie avec le soleil pour donner une base plus solide à cet immense appétit de revivre, qui obsède l'homme depuis la naissance de la pensée» (M. BRION, *La résurrection des villes mortes*, t. II, Paris 1938, p. 145).

Cette remarque liminaire peut expliquer comment le nimbe, figure du soleil, est devenu dans l'antiquité païenne le symbole des dieux solaires, des héros ou des souverains divinisés, et a été accepté par l'iconographie chrétienne comme le symbole de la divinité ou de la sainteté. Sans vouloir suivre l'Auteur dans ses savantes investigations sur le « pré-nimbe dans l'histoire » à travers l'Asie, l'Egypte, l'Afrique du Nord, l'Europe et le

Nouveau Monde (pp. 56-164), on glanera dans la deuxième partie: « le Nimbe païen » de très pertinentes suggestions sur « le syncrétisme mithriaque et oriento-gréco-romain », la « Triade héliopolitaine de Baal-Beck » (pp. 170-190).

Madame Collinet-Guérin résume très justement les résultats de son enquête: « Le nimbe n'étant, en conclusion, que le disque solaire posé autour de la tête » (p. 188), « l'élément pré-hellénique et la Grèce d'Asie apportent au nimbe — à celui de Perse et du dieu Mithra en particulier — la décoration en irradiations, en rayons, en feux-follets; ils la déposent, en quelque sorte, sur le disque d'Orient et le mélange donne ce nimbe classique, dont certaines particularités décoratives sont, sans doute, d'essence hellénistique » (p. 189).

L'Auteur aborde l'étude du nimbe chrétien par quelques pages de vigoureuse synthèse (pp. 320-329). Il nous est agréable de noter que pour suivre dans son évolution l'histoire du nimbe, Madame Collinet-Guérin adopte la division que notre Maître Louis Bréhier donne à l'histoire de l'art chrétien: 1) « Période des origines, au caractère surtout symbolique; aucune solution de continuité entre le pré-nimbe païen et le nimbe chrétien »; 2) « du IVe au VIe siècle l'art fut triomphal et apologétique: le nimbe fait partie de la leçon par l'image »; 3) « du VIe au VIIIe siècle notre signe prend une place très importante et jouit d'une vie décorative toute spéciale »; 4) du VIIIe au XIIIe siècle, dans l'art encyclopédique des cathédrales d'Occident, on notera que « l'art des sculpteurs » est « moins favorable » au nimbe que « celui des peintres »; 5) très justement l'Auteur signale que « dès la fin du XIIIe siècle, un accent de tendresse vient animer l'art, qui cherche plus à émouvoir qu'à instruire: le nimbe peint connut alors sa période d'apogée (surtout en Italie) »; 6) pour la période moderne (XVIe-XXe siècle) « toutes les règles sont bouleversées au hasard des tendances personnelles... notre signe peu à peu se rapproche de l'idée pure, accessoire dépouillé de vie et d'éclat décoratif. Il se perd dans la lumière et retourne ainsi à ses origines » (pp. 328-329).

Les Byzantinistes s'arrêteront davantage à la longue et excellente étude consacrée au « nimbe dans l'art byzantin » (pp. 364-430). L'Auteur décrit l'expansion du nimbe chrétien « due à l'art byzantin » que l'on peut définir un art « oriento-gréco-romain » (pp. 435-436). Le nimbe est reçu d'abord par le Christ, qui porte très vite « le nimbe crucigère », puis par la Vierge, enfin par les anges, les apôtres, et peu à peu « tout le saint peuple de Dieu » se pare « de ce lumineux apanage » (p. 432). Mais on notera la persistance du nimbe sur la tête des empereurs byzantins et des impératrices (p. 375).

Les pages les plus délicates sont peut-être celles que l'Auteur consacre à l'art italien, depuis l'art byzantin de Ravenne, Venise, Palerme, Cefalù jusqu'à l'art siennois et florentin. L'histoire se fait alors poésie, et avec Fra Angelico affleure à la mystique. Comment ne pas souscrire à la magnifique synthèse du Professeur Gabriel Le Bras dans sa préface de la troisième partie (pp. 316-317): « La signification religieuse du nimbe n'apparaît dans toute sa force qu'avec le Christianisme. Ce disque solaire, qui, chez les Anciens, décorait la puissance triomphante devient l'apanage

de la perfection divine ou humaine ... Quand les arts, comme toute la civilisation, se laïcisent aux temps modernes, le nimbe n'a plus guère de place. Même dans les tableaux religieux — la Vierge du chancelier Rollin » ou « la Descente de croix » de Roger de la Pasture — aucune tête nimbée ».

Dans un chapitre très évocateur sur la survie du nimbe dans le « monde moderne » (pp. 657-672) l'Auteur montre comment l'influence byzantine se fait sentir encore sur les Maîtres contemporains, Desvallières, et Maurice Denis ».

La plupart des lecteurs de cette étude volumineuse et si attachante sur le nimbe partageront le jugement exprimé par le Dr Georges Contenau, à la fin de sa préface (p. 30): « Je crois bien qu'il était impossible d'aller plus avant dans l'étude de cette question ».

Mais si après tant d'éloges mérités, il faut glaner quelques broutilles, signalons de rares fautes de frappe, faciles à corriger: (p. 16) Delehay (H); (p. 334) Mgr. Delehaye et Delehaye (M) pour le Père H. Delehaye; (p. 435) Froelow M. pour Frolow A.; (p. 436) Matrucchi (H.) pour Marucchi (H). Reproche plus sérieux, mais qui ne dépend pas de l'Auteur, Madame M. Collinet-Guérin (p. 11 note 2) exprime le regret d'avoir dû « à cause des restrictions imposées actuellement à l'édition » réduire à l'essentiel les références bibliographiques, et supprimer totalement l'illustration, qu'elle a essayé de remplacer en fin de volume par quelques planches (717-723) de dessin au trait, décrivant les principaux modèles de « Pré-nimbe », « Nimbe » et « Pseudo-Nimbe ». Ces dessins sont précédés par vingt pages d'explications (pp. 696-716). Nous partagerons ce regret, en exprimant le souhait, que bientôt un volume d'illustrations, avec si possible, des planches en couleurs, vienne compléter cette savante étude et la rendre plus accessible à un très nombreux public.

Si « l'art est une expression du spirituel par le moyen de la technique » comme l'a écrit Daniel Rops, on peut conclure que par son étude à la fois minutieuse et profonde sur le nimbe, Madame Marthe Collinet-Guérin a opportunément souligné la valeur spirituelle de l'art byzantin.

Paul Goubert S. J.

Stylien Pélékanidès, *Βυζαντινὰ και μεταβυζαντινὰ μνημεῖα τῆς Πρέσπας* Société des Études Macédoniennes, Thessalonique 1960, pag. XVI + 150 avec LII planches.

Les monuments de la région de Prespa ont déjà fait l'objet d'études précédentes, il n'existait pas toutefois un exposé qui répondit aux exigences de la science et qui fut en même temps complet. Mr. Stylien Pélékanidès, l'infatigable éphore des antiquités byzantines de Macédoine, chargé de cela par la Société d'Études macédoniennes, visita soigneusement en 1954 cette région éloignée de son domaine et nous livre maintenant dans ce volume les résultats de ses recherches.

Après une introduction générale sur la localité et son histoire, l'Auteur passe à la description et à l'étude détaillée des monuments.

Il s'agit surtout de neuf églises, d'importance par ailleurs inégale; de quelques-unes il ne reste plus que des vestiges, tandis que d'autres sont entièrement conservées. De chacune l'Auteur étudie en détail l'architecture, les fresques et les inscriptions. Des plans, des coupes et de nombreuses planches aident le lecteur à se faire une idée plus précise des édifices et du décor.

Parmi ces églises la mieux conservée est sans doute celle qui est consacrée à S. Germain, patriarche de Constantinople. Sa fondation date de la seconde moitié du XI[e] s., tandis que les fresques appartiennent à trois périodes différentes; les plus anciennes remontent à la fondation, d'autres au XIII[e] s. et les dernières à 1743.

À l'extrême nord de l'îlot, au milieu de la petite Prespa, la basilique de S. Achillée, remarquable par ses dimensions (45 × 23 m), mais malheureusement en ruines, soulève à cause des listes épiscopales inscrites dans l'abside, un problème délicat de chronologie auquel se rattache en partie l'existence d'un siège patriarcal à Prespa. Rien ne prouve, d'après l'Auteur, qu'il ait existé à cet endroit, de façon même transitoire, un siège patriarcal ou même une *ville*. Contrairement aux affirmations de Milioukof et de Ivanof, la construction de la basilique de S. Achillée doit être placée entre les années 1020-1030. Les remarques de Mr. Pélékanidès suffisent pour démontrer l'arbitraire de certaines conjectures; pourtant, l'importance et la complexité de la question nous auraient fait désirer un exposé plus organique; ayant dispersé entre le texte et les notes les différents éléments du problème, l'Auteur a nui, croyons-nous, à la force probante de ses arguments.

Blottie dans une grotte, au nord de la grande Prespa, se trouve la minuscule chapelle (3,65 × 2,30 m) de la Panaghia Eléousa, aux parois encore couvertes de fresques. Elles sont l'œuvre de Johannikios qui y travailla en 1410. Décidément il s'agit içi d'un art populaire, mais il est intéressant de remarquer que l'artiste non seulement a connu un grand nombre de prototypes du XIII[e] s. auxquels il s'est inspiré, mais qu'il a aussi voulu suivre une technique propre à cette époque, qui ne se rencontre plus aux XIV[e] et XV[e] s.

Quoique de moindre importance, les autres églises ne manquent pas pour cela d'intérêt. Construites et décorées à des époques différentes qui vont du XI[e] au XVIII[e] siècle, elles attestent par leur ensemble dans ces régions la présence et la continuité à travers les siècles de la culture greco-byzantine ([1]).

PELOPIDAS STEPHANOU S. I.

([1]) A la p. 101 note 1, l'Auteur nous fait dire, que la fresque représentant la Sainte Trinité dans l'église de la Koubelidiki, à Kastorià, « se rapporterait au *Filioque* de L'Église Catholique ». Notre affirmation trouverait un démenti dans le fait qu'une représentation analogue, qui proviendrait du même prototype que celle de Kastorià, se trouve en

David Douglas DUNCAN, *The Kremlin*, Studio Books, London 1960, S. 170, Farbtafeln 81. L. 7.10.0.

Das vorliegende von einem fleissigen und gescheiten Journalisten geschriebene Buch hat eigentlich nur einen Teil, nämlich den Bilderteil, der lauter Originalaufnahmen von Bauwerken, Innenräumen und Kunstgegenständen — sowohl kirchlichen wie weltlichen — umfasst, die heute im Kreml zu sehen sind. Sie sind zeitlich geordnet — wie sie entstanden sind — und geben damit auch ein einigermassen getreues Bild der mit dem Kreml verbundenen Ereignisse vom XV. Jahrhundert an bis zur

---

miniature dans un manuscrit de la bibliothèque de Vienne (Suppl. Gr. 52) en marge du Symbole de la Foi « selon le dogme orthodoxe ».

En réalité, nous n'avons jamais dit que la Trinité de la Koubelidiki se rapporte au *Filioque*; elle est au contraire, ainsi que nous l'avons souligné, l'expression de la formule grecque *ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Ὑιοῦ*, ce qui n'est pas le *Filioque* tout court, l'intérêt de la représentation en étant accru par cela même. D'ailleurs, Mr. Pélékanidis pourrait-il nous dire quel serait ce Symbole de la Foi « selon le dogme orthodoxe »? Celui qui se trouve dans le ms. de Vienne est sans doute le Symbole de Nicée-Constantinople qui est assurément aussi catholique qu'orthodoxe à la fois, en parfait accord avec la miniature aussi bien qu'avec la fresque de Kastorià. Au contraire, c'est bien avec une interprétation « orthodoxe » c. à. d. photienne du Symbole de la Foi que miniature de Vienne et fresque de Kastorià sont en plein désaccord. Si l'Esprit ne procède que du Père, que signifient les mains du Fils placées sur l'auréole de la colombe comme celles du Père sont placées sur les épaules du Fils?

La mosaïque de Grottaferrata dans laquelle des rayons partent de la cólombe vers les douze apôtres, a fait croire a M. Gerstinger (Über Herkunft und Entwicklung der anthropomorphen byzantinisch-slawischen Trinitäts darstellungen des sogenannten Synthronoi-und Paternitas-(otéchestow) Typus. Extrait) que toutes les représentations analogues de la Sainte Trinité expriment, non pas la procession interne des Personnes divines, mais la mission dans le monde. Quoiqu'il faille penser de cette mosaïque, le fresco de la Koubelidiki exclut pareille interprétation. En effet, à différence de toutes les autres représentations publiées par Gerstinger où le Fils nous apparaît assis sur les genoux du Père — sans que par ailleurs, si l'on excepte la mosaïque de Grottaferrata, les apôtres soient aucunement représentés — dans le fresco de la Koubelidiki, le Mandyas du Père, entr'ouvert à la hauteur de la poitrine et se refermant vers le bas, nous montre le Fils et l'Esprit Saint d a n s le *sein* du Père; c'est une vision en profondeur que l'artiste a entendu nous donner et cette vision ne laisse aucune place à l'action vers le dehors. Cette unité de pensée parfaitement exprimée par l'image fait de la Trinité de Kastorià un exemplaire unique et, à ce qui semble, absolument original. C'est bien l'œuvre d'un excellent artiste e d'un très bon théologien que la Providence a confié aux soins de Mr. Pélékanidis.

heutigen Zeit des Sowjetstaates. Die Fotografien sind hervorragend aufgenommen — die Farben scheinen naturentsprechend zu sein —; wenig glücklich ist nur die zwar die Pracht erhöhende, aber doch die Wirklichkeit störende Patinierung. — Nur selten merkt man, dass der Fotograf einseitig berichtet. So ist z. B. das Bild von Iwan dem Schrecklichen auf S. 64 ein reines Tendenzbild. Es gibt in Kopenhagen im Nationalmuseum in der sog. « Danska samlingen » ein Originalbild der Zeit — eines der ganz wenigen uns erhaltenen, mittelalterlichen russischen Porträte, das einen ganz anderen Gesichtsausdruck zeigt. — Sehr wertvoll sind die Bilder von den liturgischen Gewändern der russischen Metropoliten des XIV. und XV. Jahrhunderts. Ungemein deutlich tritt auch der Unterschied zwischen der heutigen schreienden Massenkultur der Sowjets und der ruhigen, aber keineswegs eintönigen Kultur der früheren Zeiten zutage.

Der die Bilder begleitende Text ist historisch getreu — die Gewichte werden nicht immer so verteilt, wie man dies meist gewöhnt ist; aber das zu tun ist ja das gute Recht jedes Verfassers. Der Ton und die Aufmachung des Textes entsprechen in etwa dem begleitenden Vortrag eines hochstehenden Kulturfilms.

Am Ende ist dann für « forschende » Leute jeweils zu den einzelnen Bildern das Ergebnis der wissenschaftlichen Vorstudien — und diese führten ihn gründlich in die Tiefe — des Verfassers aufgezeichnet. Dass sie nicht immer wirklichkeitsgetreu sind, z. B. S. 158 zu S. 44 und andere, muss man allerdings hinzufügen. Auf Anmerkungen und Quellenverweise hat er — entsprechend dem Zweck seines Buches — verzichtet.

Um der Bilder willen — die ein sehr gutes Studienmaterial zur altrussischen und mittelalterlichen Kultur sein können — gehört das Buch auch in wissenschaftliche Sammlungen.

A. M. AMMANN, S. J.

Musica

Arne BUGGE, *Contacarium Palaeoslavicum Mosquense* (= Monumenta Musicae Byzantinae, 6), Copenhague 1960, XXVII + 10 pp., et reproduction photographique de 205 folios. Prix: 500 cour. dan.; relié: 585 cour. dan.

H. J. W. TILLYARD, *The Hymns of the Pentecostarium* (= Mon. Mus. Byz. Transcripta, 7), Copenhague 1960, XXXIII + 174 pp. Prix: 35 cour. dan.

Miloš M. VELIMIROVIĆ, *Byzantine Elements in Early Slavic Chant* (= Mon. Mus. Byz. Subsidia 4) Copenhague 1960, Pars principalis XII + 140 pp.; Pars suppletoria 8 pp., LXXV tables, 12 repr. photogr. Prix: 50 cour. dan.

Le kondakarion slave de Moscou, reproduit ici dans un grand volume, est un parchemin écrit par un certain Constantin en 1207 sous le règne de Vsevolod III (1176-1212), grand-duc de Vladimir; il resta un certain temps au Cremlin à l'*Uspenski Sobor*, mais en 1918 il est entré dans le

Musée Historique de Moscou. Il compte 230 folios, est complet, bien ordonné et représentatif du groupe auquel il appartient. En effet, de la même époque on connaît quatre autres kondakaria slaves; parmi eux le plus intéressant, celui du *Typografski Ustav*, aurait mérité une publication, mais il ne contient que la première partie du kondakarion et, d'ailleurs, il n'a pas été possible d'en obtenir une photographie. Sur le manuscrit reproduit et sur les autres l'éditeur donne d'amples renseignements et il en amorce l'étude.

Le codex présente d'abord les kondakia des fêtes de l'année (commençant par septembre), puis ceux du temps du carême et du temps pascal, enfin d'autres utilisés dans diverses circonstances; suit une deuxième partie composée d'un groupe de tropaires, de stichères, d'hypakoi et de koinonika. Dans une liste très utile l'éditeur donne pour chacun de ces chants les premiers mots du texte grec correspondant.

La notation kondakarienne slave pose aux musicologues une série d'énigmes quant à son origine et à son interprétation; c'est pour eux surtout que l'éditeur présente une introduction à ces problèmes ardus.

Selon la méthode habituelle des Monum. Mus. Byz., le savant Tillyard fait la transcription de 118 hymnes du Pentecostarion; ce sont les stichères pour vêpres et laudes, propres pour les dimanches et jours de fête depuis Pâques jusqu'au dimanche de Toussaint. De ces hymnes il existe une traduction allemande due au P. Kilian Kirchhoff, O. F. M. à la mémoire duquel le professeur Tillyard dédie ce travail.

L'ordre dans lequel ces hymnes se présentent dans les manuscrits diffère de celui du Pentecostarion imprimé, mais grâce à un index grec alphabétique il est relativement facile de repérer le texte qu'on cherche. L'auteur note aussi les variantes textuelles.

La musique est donnée selon sept manuscrits de notation byzantine moyenne, surtout selon le Peribleptus du XIIIe s., conservé à la bibliothèque de l'University College de Cardiff; pour plusieurs pièces Tillyard interprète et discute la teneur de cinq manuscrits de notation ancienne. Et à ce propos il donne dans l'introduction (p. XXXII) une brève vue rétrospective des efforts faits jusqu'ici pour déchiffrer cette notation ancienne; elle nous paraît si utile dans sa brièveté que nous ne resistons pas à la tentation de la reproduire ici en traduction.:

« Quand parut en 1871 l'Anthologie de Christ-Paranikas, la notation musicale byzantine était inintelligible pour les savants européens tandis que plusieurs chantres grecs avaient des notions vagues sur sa signification. Les essais de Thibaut vers les années 90 ne furent pas un vrai succès, mais Fleischer dans ses *Neumenstudien*, IIIe Partie (1903) fut le premier à mettre l'étude de la notation byzantine tardive sur une base scientifique. Gaisser et Gastoué dans les années qui suivirent, commencèrent à lire le système byzantin moyen; et en 1914 les signes des intervalles étaient tous expliqués et les hymnes du premier mode et quelques autres pouvaient être déchiffrés. En outre, pendant les années 1914-1923 on étudia intensivement les questions de rythme et de tonalité. En 1931 tous les modes pouvaient être lus avec la même facilité. A Copenhague

la conférence de juillet 1931 donna les normes pour une méthode uniforme de transcription (basée avant tout sur les recherches du prof. E. Wellesz) et ainsi la série de Monumenta Mus. Byz. put commencer; là les lecteurs du monde entier ont l'essentiel du matériel pour l'étude de la musique d'époque moyenne de l'Eglise Grecque mise à leur portée. Et maintenant, la notation byzantine ancienne, qui a été pendant longtemps un mystère pour les savants, a commencé à livrer ses secrets; nous voyons que les neumes du Xe s. sont révélés dans leurs contours, fournissant la preuve d'une tradition musicale ininterrompue que la chute de Constantinople n'a pu détruire entièrement ».

La musicologie byzantine est en pleine efflorescence; on s'est attaqué non seulement à la musique grecque, mais aussi à la musique slave. C'est par une méthode sévère que procède Miloš Velimirović et qu'il espère faire des progrès réels dans la connaissance de la notation musicale slave du moyen-âge. En effet, les neumes de cette notation ne sont pas semblables à ceux de la notation byzantine ancienne ou d'époque moyenne, mais à ceux de l'époque de transition entre la première et la deuxième. Si on déchiffre celle-ci, on ne lit pas encore celle-là et donc, conclut l'auteur, la notation ancienne des Slaves reste illisible. C'est que entre le XIe et le XIIIe s. l'écriture de majuscule devint minuscule; cela permit d'écrire plus rapidement, mais cela modifia aussi le trait de la plume. L'extérieur du texte littéraire changea, aussi celui de la notation musicale; et la compréhension de celle-ci ou se perdit ou se modifia; de fait, les chantres trouvèrent une nouvelle terminologie pour les neumes, certains termes étant empruntés au grec, d'autres étant d'origine slave.

Après de vaines tentatives de déchiffrement faites par plusieurs vers la fin du siècle dernier, A. Preobrazenskij découvrit la seule bonne méthode: la comparaison directe entre les manuscrits musicaux grecs et slaves de la même époque; les professeurs Koschmieder et Høeg, et Madame Palikarova-Verdeil suivirent la même méthode comparative. Voici que Miloš Velimirović l'applique aux pièces de l'Hirmologion contenues dans les *Fragmenta Chiliandarica Palaeoslavica* (publiés dans les Mon. Mus. Byz. en 1957), s'aidant d'ailleurs des Fragments de Novgorod étudiés par le prof. Koschmieder.

Cet essai d'interprétation est précédé d'une forte étude. Comme l'auteur l'entrevoit bien, pour résoudre le problème il faut considérer les neumes, les structures formelles et les formules mélodiques. Ce sont ces dernières surtout qui fourniront la clef pour une compréhension au moins partielle de la forme musicale. Il définit celle-ci comme la structure mélodique de toute une hymne considérée comme un tout, tandis que par la formule mélodique il désigne un groupe restreint de quelques notes, facilement repérable dans une même hymne ou dans des hymnes différentes, même si les neumes de cette notation ancienne n'indiquent pas encore les intervalles.

Dans un volume séparé, de format plus grand, appelé Appendice ou Pars Suppletoria, l'auteur donne les 45 hymnes du Mode I alignant les uns sous les autres les neumes des manuscrits grecs et slaves; une

transcription en notation moderne et les textes grec et slave accompagnent chaque ligne. L'impression de ces pages n'a pas été facile; elle a eu tous les soins du professeur Høeg, qui s'en explique dans la préface.

Qu'il nous soit permis à la fin de ce compte-rendu de rendre un hommage ému à la mémoire de ce grand et vrai savant que fut le professeur Carsten Høeg dont la probité et la rigueur scientifiques sont au-dessus de tout éloge et dont le caractère aimable et droit a frappé tous ceux qui ont pu le connaître.

A. RAES S. I.

The Pelican History of Music. Vol. I, *Ancient Forms to Polyphony*, Ed. by Denis STEVENS and Alec ROBERTSON (London, 1961). 306 pages. 5 shills.

It is uncertain what type of reader would be rewarded by consulting this book. In the Preface, the editors castigate those interested in music for confining their studies to the last 200 years, while in fact there were centuries of music-making in the world previously which they know nothing about. What should we think, they ask, of art students who ignored the Italian Primitives and the Renaissance? The editors choose to forget that the various branches of art have not developed contemporaneously, and that music written in the days of Dante and Chaucer is frankly more 'limited' than that even of Palestrina, let alone that of the Viennese masters, while Dante and Chaucer brought thought and expression fully armed into the realm of literature. To devote, then, nearly the first half of the book to non-western music, some of which is both extinct and unrecorded, while the rest has remained till now very much as it was before the Christian era, may open the eyes of the modern student, but it will not easily turn his interest from the 'Eroica' or 'Tristan'.

The second half is concerned to show that polyphony was in full vigour long before the great days of the 16th century, and, after an account of the liturgical music of the Latin and Byzantine Churches, we are given the story of the rise of music in harmony for voices and instruments. This part is obviously important for students of music whose intelligence prompts them to search out what the 16th century Spanish, Italian, Netherlandish and English masters had to build on; but here is only frustration, for while various works by the 14th and 15th century French and Italians are described in some detail, there are only three snatches of musical quotation, none of which gives an idea of what the whole thing is about. There is a good bibliography and discography at the end of the book, but one gets the impression all through that the writers are content to let their great knowledge and research appear, but are not really trying to convey information. Certainly no reader who had not already been painfully through the subject, for instance in the relevant volumes of the Oxford History of Music, would be able to learn anything vital.

LINTON SHIELDS

Philologica

CHRISTOPHER II, Patriarch of Alexandria, *Τὰ Ἅπαντα*, 2 vols. Alexandria 1960. 535 pages.

These two volumes are the completion of the publication of the writings of His Beatitude, the Patriarch of Alexandria, begun to honour the golden jubilee of his episcopate. In 1958 two volumes of homelies appeared. These two volumes contain his other writings. They are made up mostly of articles, letters and addresses for special occasions. The subjects are largely canonical — mixed marriages, the conditions and use of ' economy ' in the sacraments, the validity of the baptism of heretics, relations between Church and State. Several of the articles are controversial, for the author was opposed to the introduction by the Churches of Constantinople and Greece of the Gregorian calendar. Others deal with relations with Anglicans and the question of the recognition of their Orders. The longest item is a thesis that he wrote in 1900, hitherto unpublished, entitled " The Invalidity of the Council of Florence ", in which the author purports to prove the Council of Florence invalid (i. e. not a genuinely general council) before, during and after its sessions. One is surprised to note that the author believed in the existence of a synod held in S. Sophia in Constantinople in the year 1450 and of a patriarch elected by it named Athanasius, though some three or four years before he wrote his thesis C. Papaioannou in articles in the Constantinopolitan *Ekklesiastiki Aletheia* had exploded that myth; and surprised also to find him upholding so long ago a theory, becoming now more popular among the Orthodox, that a general council is infallible in its teaching only if it is accepted afterwards by the Church at large, clerical and lay, since the bishops act only as witnesses of the faith of their dioceses.

The volumes, printed in a beautiful clear type, are introduced by a brief sketch of the life and activities of the Patriarch, of his literary achievements and moral eminence. Ad multos annos.

J. GILL, S. J.

Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon Linguae palaeoslovenicae. Československá Akademie věd, Slovanský ústav., Praha. Fasciculus 1, a. 1958, p. 1-64; fasc. 2, a. 1959, p. LXXIX; fasc. 3, a. 1959, p. 65-128, fasc. 4, a. 1961, p. 129-192.

Necessitas novi linguae palaeoslovénicae lexici ab omnibus studiorum slavicorum cultoribus iam a tempore sentiebatur. Nam vetustiora lexica olim edita, iam diu exoleta, manca et nostri temporis doctrinae philologicae parum idonea sunt et saepe solum ut raritates bibliographicae in commercio exstant. Plures studiorum slavicorum cultores Bohemi iam ab aliquibus decenniis praeparationem novi lexici cordi habebant et materiam ad hoc opuc colligebant, tamen propter circumstantias ad-

versas — bella et mortem — hoc opus perficere non potuerunt. Solum a. 1958 Bohemica Academia Scientiarum feliciter editionem novi lexici palaeoslovenici coepit sub redactione Joseph Kurz, qui a sociis A. Dostál, B. Havránek, K. Horálek, F. V. Mareš, A. Mátl, M. Štěrbová, J. Vašica in redactione iuvatur.

Hucusque quattuor fascicula in lucem prodierunt a. 1958 fasciculum 1, p. 1-64; a. 1959 fasciculum 2, p. I-LXXIX et fasciculum 3, p. 65-128, a. 1961 fasciculum 4, p. 129-192. Fasciculum 2 prolegomena in linguis bohemica, russica et latina conscripta continet, ubi historia, forma et fontes operis exponuntur. Hoc lexicon mediae amplitudinis paratur et materiam complectetur saltem ex antiquissimo litterarum palaeoslovecniarum tempore collectam sive ex monumentis, quae ex illo tempore servata sunt, sive ex monumentis, quae in illo tempore orta sunt. Ad posterius tempus, propter rationes practicas editio parvi lexici palaeoslovenici et ampli linguae ecclesiasticoslavicae thesauri difertur.

Lexicon plurium linguarum est. Significationes singulorum vocabulorum afferuntur bohemice et russice et germanice. Praeterea afferuntur etiam respondentes loci graeci vel latini vel theodisci — secundum linguam archetypi — tum in titulo, cum vocabulorum significatio indicatur' tum in singulis testimoniis. Lingua latina in hoc lexico multiplicem usum habet: parallela latini archetypi tum directi tum indirecti latine afferuntur, v. g. apud textus biblicos, ubi iuxta locum parallelum graecum etiam eius vetus interpretatio secundum Vulgatam vel Italam apponitur. Dein lingua latina etiam significatio vocabulorum exprimitur, ubi archetypum servatum non est. Lingua latina denique in explicationibus biblicis, historicis, geographicis, hagiographicis, liturgicis etc. in lexico occurentibus, adhibetur. Quoad amplitudinem materiae auctores sibi plenam excerptionem monumentorum scriptorum, quae in fasciculo 2° paginis LXII-LXX recensentur, proposuerunt. Ideo lexicon omnes voces in eis occurrentes cunctaque nomina propria complectetur et universi cuiusvis vocis sensus, etiam rari et singulares, ibi notabuntur. Voces omnes palaeoslovenicae litteris alphabeti cyrillici transcribuntur. Voces titulares in lemmatum capitibus ad receptam normam rediguntur et vocabula flexibilia terminationes eorum grammaticae sequuntur, e quibus declinationis vel coniugationis schema elucet. Deinde adnotationes collocantur, si opus est, quae lectorem de variis vocabuli formis doceant vel etiam alia phaenomena grammatica maioris ponderis petractent.

Fasciculus 1us lexici vocabula, quae littera *A* incipiunt (*a* – *ašče*) continet; fasciculus 3us — secundus lexici proprii — ultima vocabula litterae *A* et partem vocabulorum littera *B* incipientium (usque ad *bogorodič'no*), fasciculus 4us residua vocabula littera *B* incipientia et partem vocabulorum litterae *V* (usque ad *vistv'n'*) recenset. Cum in lingua palaeoslovenica perpaucissima vocabula littera *A* incipiunt, in primo fasciculo maxime nomina propria vel vocabula ex linguis graeca et latina mutuata referuntur. Ideo hoc, fasciculum specimen praebet copiosum explicationum biblicarum, historicarum, geographicarum, hagiographicarum, liturgicarum etc. Tales explicationes utilissimae sunt, quia monumenta palaeoslovenica praeprimis textibus biblicis, liturgicis et theolo-

gicis constant, qui sine his adnotationibus non faciliter intelliguntur. Ex his primis fasciculis sufficienter apparet abundans copia citationum e monumentis palaeoslovenicis depromptarum, quibus unaquaeque significatio vocabuli illustratur. Typi lexici nitidi et bene legibiles sunt. Non remanet nisi augurium exprimere, ut hoc opus tam utile quam citius ad felicem finem perducatur.

J. OLŠR S. I.

Riccardo PICCHIO, *Storia della Letteratura russa antica.* Nuova Accademia Editrice, Milano 1959, pp. 416, L.it. 3.000.

Gli studi slavistici in Italia, benchè non siano più ai primi passi, non raggiungono ancora l'ampiezza e il favore che hanno in altri Paesi. Se prescindiamo dall'interesse puramente partitico di alcuni gruppi di persone per i problemi del mondo slavo, relativamente pochi sono i cultori del sapere che rivolgono con animo scevro di pregiudizi e con simpatia la loro attenzione a quelle nazioni. Del popolo russo stesso, che tra i popoli slavi occupa indubbiamente uno dei primi posti, si hanno conoscenze piuttosto vaghe e, comunque, limitate prevalentemente al periodo moderno e recente della sua storia.

Merita quindi un apprezzamento particolare positivo il volume del prof. Riccardo PICCHIO:*Storia della Letteratura russa antica.* Con esso abbiamo forse la prima presentazione originale in lingua italiana d'uno studio storico d'insieme sulla letteratura russa dalle sue origini fino al secolo XVII. Nelle quattro parti, in cui è divisa l'opera, l'A. ci descrive successivamente le sorti della letteratura slavo-russa antica nella sua prima manifestazione (secoli XI e XII), nel suo frazionamento e nel temporanco ristagno in seguito alle invasioni mongolo-tartare (sec. XIII-XV), nella sua nuova affermazione con l'espansione dei dominio di Mosca (sec. XVI-XVII). Un ultimo capitolo è dedicato alla tradizione orale folkloristica.

La Letteratura anticorussa dei secoli X-XVII, che l'A. esamina, nel suo contenuto e nei suoi rapporti ambientali, riflette in notevole parte fatti idee e problemi essenzialmente religiosi. Questo motivo fondamentale presupporrebbe nello scrittore una preparazione culturale e una sensibilità specifica in materia, anche se la sua attenzione è rivolta prevalentemente al motivo stilistico-letterario.

L'opera del prof. Picchio è uno studio letterario storico. Essa appare di fatto come frutto di un'assidua ricerca sulle fonti. L'esposizione però non si presenta munita dell'indispensabile apparato scientifico — una buona bibliografia generale è riferita in appendice, ma in modo generico e senza riferimenti particolari precisi — per cui il volume va classificato tra le opere culturali divulgative, facili a leggersi, però mancanti di quella precisione di terminologia, di concetti e di esposizione, che insieme al contenuto costituiscono l'ossatura immancabile di ogni lavoro propriamente scientifico. L'opera potrà quindi venire criticata per le espressioni improprie (es.: «il rito cirillo-metodiano» — o. c., p. 18) o vaghe (es.:

« la Slavia ortodossa » – o. c., *passim*), per una trattazione troppo sbrigativa di problemi fondamentali (es.: il rapporto tra la Letteratura dell'antica Rus' e la differenziazione linguistica nazionale moderna degli Ucraini e dei Bielorussi – o. c., p. 35), e per altre inesattezze (es.: Maksim Grek non solo aderì per qualche tempo alla fede cattolica, ma fu anche novizio dell'Ordine Domenicano – o. c., p. 250 ss.) o manchevolezze (es.: le incoerenze nella traslitterazione delle parole russe nell'indice bibliografico) che si potrebbero facilmente raccogliere. Con ciò tuttavia non si vuole negare l'interesse dell'opera, data l'originalità del tema trattato e l'atteggiamento di simpatia per i valori di quella cultura.

P. LESKOVEC S. I.

Opera a nostris professoribus edita

Bessarion Nicaenus S. R. E. Cardinalis, De Spiritus Sancti processione ad Alexium Lascarin Philanthropinum. Graece et Latine ex autographis edidit, introductione, notis, indicibus instruxit Emmanuel CANDAL S. I. in Pont. Inst. Orient. Stud. Prof. (= *Concilium Florentinum Documenta et Scriptores*, Editum consilio et impensis Pontificii Instituti Orientalium Studiorum. Series B, Volumen VII. Fasciculus II), Roma 1961, L + 110 pag. Lit. 5000, Doll. 8,50.

Bessarion schrieb wenige Jahre nach Abschluß der Florentiner Union in Briefform an den byzantinischen Würdenträger und Staatsmann aus kaiserlicher Familie Alexios Laskaris eine lange Abhandlung über eins der Hauptprobleme der Union, den Ausgang des Heiligen Geistes. Diese Abhandlung steht in enger Verbindung mit der von E. Candal (als Heft 1 des VII. Bandes von « Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores ») bereits herausgegebenen « Oratio dogmatica de Unione » des gleichen Bessarion, der unbestreitbar der tüchtigste griechische Theologe des Florentiner Konzils war. Ihren Grund hat die vorliegende Neuausgabe außerdem in der Tatsache, daß die bisherigen Ausgaben ungenügend sind und daß in der Abhandlung vieles Wertvolle über die Unions-Verhandlungen von Ferrara-Florenz enthalten ist.

Zwar besitzen wir von der Abhandlung das Autograph Bessarions nicht nur des griechischen Urtextes, sondern auch einer von ihm selbst angefertigten lateinischen Übersetzung, die in den Codices Marc. gr. 778 und Marc. lat. 1961 erhalten sind. Gleichwohl stützt sich keine der vorhergehenden Ausgaben (weder Migne noch Mansi noch die vorhergehenden Ausgaben der Konzilsakten) auf diesen Originaltext, der nun erstmalig in zwei Kolumnen nebeneinander abgedruckt und mit zahlreichen Anmerkungen versehen worden ist. Eine ausführliche Einleitung macht bekannt mit dem Adressaten der Abhandlung, mit der Abfassungszeit, dem Hauptinhalt und der Bedeutung dieser Schrift Bessarions und mit den früheren Ausgaben und den vorhandenen Codices. In je einem Anhang werden die Varianten, bzw. Auslassungen in den Ausgaben von Arcudius

und Migne vorgelegt und in einem dritten Anhang die wenigen Stellen aufgeführt, an denen die Ausgabe von Migne die Übersetzung des Bessarion falsch wiedergibt. Es folgen ein Verzeichnis der Schrift-, Konzilien- und Väterzitate und der Zitate anderer Kirchenmänner sowie ein sehr nützlicher « Index rerum analyticus », der die Benutzung der neuen Ausgabe bedeutend erleichtert. Dem gleichen Zwecke dient das Namenregister und das übersichtliche Inhaltsverzeichnis. Der typographisch schön ausgestatteten Neuausgabe sind zwei Illustrationen beigegeben: ein Porträt des Kardinals Bessarion und jene Szene vom ehernen Portal der Petersbasilika, in der dargestellt wird, wie Bessarion zusammen mit Kardinal Cesarini vor Papst und Kaiser und Konzil die Florentiner Union verkündigt.

Inhaltlich ist die vorliegende Schrift Bessarions besonders deshalb von Bedeutung, weil sie nicht nur — wie die « Oratio dogmatica » — die Beweise aus den östlichen Vätern führt, sondern auch aus Augustinus und der scholastischen Theologie, sodann weil in ihr wertvolle Angaben enthalten sind über Bessarions Überzeugungswechsel: was ihn überzeugte, war vor allem das Gewicht der Väteraussagen, wobei ihn nicht wenig der Umstand beeindruckte, daß die Griechen eine Stelle des hl. Basilius, Gegen Eunomius III, 1, um die Beweiskraft des Filioque zu mindern, verändert hatten, wie er selbst in manchen Codices, im Gegensatz zu älteren, festgestellt hatte. Überdies bestätigt Bessarion auch in dieser Schrift, daß die Griechen auf dem Unionskonzil volle Freiheit der Meinungsäußerung besaßen, was nicht zuletzt für jene wenigen Teilnehmer — höchstens zwei — galt, die bis zum Schluß Gegner der Union blieben.

Diese Neuausgabe zeichnet sich durch Übersichtlichkeit, Klarheit, Genauigkeit und Handlichkeit aus und wird die Beschäftigung mit einem der bedeutendsten Vertreter der Florentiner Union und mit seinen fruchtbaren und anregenden Spekulationen über die Trinität wesentlich fördern.

B. Schultze S. J.

Thomas Špidlík S. I., *La Sophiologie de S. Basile* (= Or. Christ. Anal., 162), Roma 1961, XXIV-274 p.

La « sophiologie » est devenue un des thèmes favoris dans la pensée des philosophes religieux russes à partir de Soloviev. Les théologiens « orthodoxes » réfugiés en Occident ont pris part aux discussions soulevées par le P. Serge Boulgakoff et ses conceptions sophianiques. Il ne serait cependant pas juste de limiter la doctrine traditionnelle de la Sagesse Divine aux théories et problèmes posés par des disputes récentes. L'ancienne cathédrale de Constantinople en est une preuve: le thème était familier à l'antiquité chrétienne. « Celui qui a visité l'église Sainte-Sophie à Constantinople — dit Boulgakoff — et qui a été impressionné par ce

qui y est révélé, sera enrichi à jamais d'une nouvelle conception du monde en Dieu, c'est-à-dire de la Sagesse de Dieu ». Boulgakoff voit dans cette église une somme de l'activité théologique créatrice de l'époque des sept conciles oecuméniques, un « chant du cygne » de la « nouvelle Rome ».

Cette « conception du monde en Dieu », qui est la vraie philosophie, n'est autre que l'authentique vie chrétienne en Jésus-Christ, la Sagesse de Dieu, une vie édifiée sur la contemplation des vérités fondamentales de la religion: Création, Rédemption, Ecritures, Eglise. L'enseignement ascétique de s. Basile, doctrine de la piété ou sagesse d'en haut, a fait l'objet de plusieurs études (Kranich, Humbertclaude, Amand, Giet, Gribomont). Trop souvent cependant on a classé s. Basile parmi les « esprits pratiques », parmi ceux qui donnent des préceptes excellents et de sages règles de conduite mais quí pour la théorie, ont besoin d'être complétés par un esprit spéculatif. L'Esprit « complémentaire » de s. Basile, a-t-on pensé, serait son frère, Grégoire de Nysse. Pourtant, si s. Basile fut un esprit pratique, il fut aussi un esprit éminemment réfléchi, spéculatif: toutes ses règles pratiques dénotent une unité organique, un tout. La pensée qui est à l'origine de ses règles doit donc, elle aussi, être conçue selon un système logique et organique.

Cet ouvrage s'efforce de découvrir l'idée maîtresse qui a dominé toute l'activité de l'évêque de Césarée, au cours des circonstances les plus variées, dans la solitude et au milieu des frères « unanimes » comme dans les manifestations extérieures de sa charité et dans la défense des droits de l'Église et de la foi orthodoxe. Or, cette idée maîtresse fut précisément la sagesse d'en haut, toute mystérieuse, « celle que dès avant les siècles Dieu a, par avance, destinée pour notre gloire » 1 (Cor, 2, 7, Basile, *Hom. in principium Proverbiorum*, Migne, P.G. vol. 31, col. 389 C).

B. SCHULTZE, *Teología Latina y Teología Oriental.* « Pequeña Biblioteca Herder » 10. Barcelona 1961. En 16°, pp. 80.

El pequeño volumen, que tengo a la vista, entra de lleno en la « Pequeña Biblioteca Herder » española. Pequeño, nada más, si se atiende al número reducido de solas 80 páginas, y bien recortadas, por cierto; pero en realidad un librito de puro especialista, trabajo preciso de síntesis, que supone largos ratos de estudio, o mejor dicho, que es fruto de asidua meditación y uso continuo de los problemas teológicos orientales. Familiarizado como está el autor con el manejo directo de las fuentes bizantinas y eslavas, además de encuadrar bien los elementos distintivos de la teología latina, comparándolos con los de la oriental, introduce sabiamente a los lectores en los principales puntos doctrinales de ésta: problema de Dios, misterio trinitario, sabiduría divina, cristologia, mariología, y concepto de la Iglesia. ¡Lástima que por lo reducido del tamaño no pueda entrar a fondo en el problema palamitico de la gracia y de la visión beatífica, de tan marcado carácter en la teología del Oriente a partir del siglo XIV, y que en estas páginas aparece apenas esbozado!

Un acierto el de Herder en escoger para su « Pequeña Biblioteca » el estudio del P. Bernardo Schultze, S. J., aparecido en italiano en la serie

« Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica » (vol. I, pág. 547-579), publicada en Milán, 1957, por el editor Carlos Marzorati. También es buena la versión española del Dr. Joaquín Blázquez, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, si se exceptúa algún término, de poca monta, no tan castellano.

Dado el carácter divulgativo de la « Pequeña Biblioteca », no está mal el dejar aparte la nota bibliográfica. La de este volumen es rica y escogida. Advirtamos solamente que bien pudiera el editor haberla redondeado algo más, con aportaciones posteriores de estos últimos años. El autor mismo hubiera dado con gusto la oportuna nota, si se la hubieran pedido.

De la abigarrada cubierta, original de Antonio Munill, queda uno dudando si es lo más apropriado para un trabajo serio.

MANUEL CANDAL S. J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Collection « **SOURCES CHRÉTIENNES** »

N. 25 bis. – AMBROISE DE MILAN, *Des Sacraments, Des Mystères. Explication du Symbole*, ed. Dom. Bernard BOTTE. 230 pp. 13.20 NF.

N. 74 – LEON LE GRAND, *Sermons*, tome III. ed. Dom. R. DOLLE. 166 pp. 15.60 NF.

N. 75 – S. AUGUSTIN, *Commentaire de la première épître de saint Jean*, ed. P. AGAËSSE, S. J. 460 pp. 18.00 NF.

N. 76 – AELRED DE RIEVAULX, *La vie de recluse* (= Textes Monastiques d'Occident n. VI), ed. Ch. DUMONT O. C. S. O. 224 pp. 13.80. N. F.

N. 77 – *Defensor de Liguge. Livre d'Etincelles*, tome I, ed. H.-M. ROSCHAIS. 428 pp. 18 N. F.

N. 79 - JEAN CHRYSOSTOME, *Sur la Providence de Dieu*, Introduction, texte critique, traduction et notes de A. M. MALINGREY, Paris 1961, pp. 290.

Hoc volumen, quod cum ceteris eiusdem collectionis iuste conferri potest, praebet sapientem illum tractatum de Providentia quem Chrysostomus in suo exilio Cucusi ad finem vitae suae redegit. Nova editio nititur in collatione 60 codicum, dum ultima a Montfaucon comparata et a Migne resumpta non nisi 8 adhibuit. Notae ad calcem textus quae aliquos locos illustrant forsan nimis raro adponuntur. Versio est fidelis et apta.

I. O. U.

Diskussions-Beiträge zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress, München 1958, ed. F. DÖLGER and H.-G. BECK.

In a previous number of this periodical we noted the appearance of the *Berichte zum XI Internationalen Byzantinisten-Kongress* München 1958. That has now been supplemented by the publication of the discussions that followed on those expositions of the chief speakers. In many cases the debate was lively and always it adds to an understanding of the main theme.

J. G.

A. SALONEN, *Die Türen des alten Mesopotamien, Eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung* (= Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B. tom. 124), Helsinki 1961, pp. 166.

Agitur de patienti studio philologico in quo recensentur vocabula sumerica et accadica tum de portis in genere tum de singulis partibus ianuarum tum denique de materia ex qua ipsae factae sunt et de earum custodibus. Tabulae undeviginti ad illustrationem adponuntur. Tandem indices sumericorum et accadicorum vocabulorum opportune afferuntur.

I. O. U.

N. M. PANAGIOTAKIS, *Θεοδόσιος ὁ διάκονος καὶ τὸ ποίημα αὐτοῦ, "Ἅλωσις τῆς Κρήτης"*. (= Cretan Historical Library n. 2), Heracleion 1960, 189 pages.

This doctoral thesis is made up of three parts. In the introduction the author discusses the biography of the writer (unfortunately little is known of him), the exact date of the composition of the poem, influences, diction, metre and its poetical and historical value — this last at great length. Historically, in fact, it adds details to the information gleaned from other sources; poetically it is of no very great merit, though it is austere in adhering to the rules of the metre. There follows the new edition of the poem, which had been published three times before, but with many mistakes. Comments and explanatory notes follow generously, and the volume is rounded off by a glossary of words. The whole makes a well-designed and thoroughly executed study.

J. G.

C. G. PATRINELIS, *Ἕλληνες κωδικογράφοι τῶν χρόνων τῆς ἀναγεννήσεως*. (Extract from *Ἐπετηρὶς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου*) (Athens 1961).

This long article is designed to supplement Vogel and Gardthausen's classical catalogue of dated manuscripts and their scribes, with particular reference to Greece. It is beautifully printed and the author has furnished not only the required details about the manuscripts, but also many references to studies that give more information about the scribes or their work.

J. G.

CORBO Virgilio, O. F. M., *Risultati inaspettati negli scavi eseguiti al Santo Sepolcro* (Estratto da ' La Terra Santa ', maggio 1961, pp. 132-8).

Gli importanti scavi condotti per diversi mesi sul fianco nord orientale del mausoleo che alberga, come prezioso scrigno, la Tomba di Cristo, hanno permesso di rintracciare porzioni del santo giardino di Giuseppe d'Arimatea, alcuni resti del recinto sacro a Venere di Adriano e parte del quadrilatero costantiniano attorno al santo mausoleo, e hanno fatto co-

noscere nella vera luce, per la prima volta, le evoluzioni della costruzione attorno al nucleo costantiniano.

PERRIDON, J. F. TH. MGR., *Het Oosten bidt.* Gebeden uit het kerkelijk-slavisch gebedenboek. De Forel, Rotterdam 1960, 134 p.

Traduction néerlandaise d'une trentaine de prières: du matin et du soir, avant et après la communion, avant et après le repas, pour les défunts, les malades, les itinérants, à Jésus-Christ, au Saint-Esprit, à divers Saints, etc. Edition de poche, très soignée.

A. R.

TSCHENKÉLI Kita, *Georgisch-Deutches Wörterbuch*, fasc. 2-3. Amirani-Verlag, Zürich 1961. pp. 59-250.

We take the occasion to offer our congratulations to the learned compiler of this lexicon on receiving the honorary degree of Docteur es Lettres, from the University of Zürich in recognition of his fruitful labours to make the Georgian language and literaturé better known. That honour is the best encomium of this lexicon, whose second and third fascicles are here announced.

J. G.

Oriente Cristiano vol. I, n. 1.

It is a pleasure to welcome this new periodical, produced by the initiative of the Associazione Cattolica Italiana per l'Oriente Cristiano. This first number opens wtih a discourse of Cardinal Roncalli made in 1957, and has among its contributors well-known names like those of Cardinal Ruffini, Fr. G. Valentini S. J. and Mons. A. Brunello. May it prosper.

Atti del Convegno internazionale di studi etiopici (*Roma 2-4 aprile 1959*) (= Problemi attuali di scienza e di cultura, Quaderno n. 48). Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1960, in 8°, 464 p. XI tav.

BUTLER, Salvator, S. A., *Protestanti ed ecumenismo.* Frati Francescani dell'Atonement; Roma 1960, in 16°, 64 p.

VII Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina, Ravenna, 27 marzo-8 aprile 1960. Università degli studi di Bologna. Edizioni Dante, Ravenna 1960. Fasc. II, in 8°, 271 p.

VIII Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina, Ravenna 12-24 marzo 1961. Università degli studi di Bologna, Edizioni Dante, Ravenna 1961, in 8°, 394 p.

Etudes Slaves et Est-Européennes (= Slavic and East-European Studies, vol. V, 1960-61). Université de Montréal, Centre d'Etudes Slaves. in 8°, 253 p.

GAD, Yakinthos, ep., *Θησαυρὸς γνώσεων καὶ εὐσεβείας*. Athenis 1960, in 8°, 803 p.

GOLDZIHER, I., *Microcard Catalogue of the rare Hebrew codices, manuscripts and ancient prints in the Kaufmann Collection reproduced on microcards*. House of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest 1959, 44 p.

GUITTON, J., *The Church and the Gospel*. Burns and Oates, London 1961. viii + 288 pp.

HADJIANTONIOU, G., *Protestant Patriarch. The Life of Cyril Lukaris (1572-1638) Patriarch of Constantinople*. The Epworth Press, London 1961. 160 pp.

Icones de Serbie et de Macédoine. Texte de Svetozar Radojčić. Editions Jugoslavija, Beograd, in 4°, XV p., 103 tav.

JURGELA, Const., *Tannenberg (Eglija-Grunwald) 15 July 1410*. Lithuanian Veterans Association « Ramovē » New York 1961, in 8°, 104 p.

KONESKI, Blaže, *Towards the Macedonian Renaissance (Macedonian Textbooks of the Nineteenth Century)*. Institute of National History, Skopje 1961, in 8°, 95 p.

LE GUILLOU, M. J., *L'Esprit de l'orthodoxie grec et russe*. A. Fayard, Paris 1961. in 16°, 126 p.

MANIB AL-MADI, *Tarih al-Urdon fil qarnil išrin*. (Storia della Giordania nel secolo ventesimo). Amman 1959. in 8°, 718 p. carta geogr.

MERENTITIS, K. I., *Ἡ εἰκὼν τῆς ῥήξεως τῶν πυλῶν τοῦ Ἅδου ἐν τοῖς « Σιβυλλιακοῖς χρησμοῖς »*, 1960 pp. 15-29 (Extractum).

— — *Ὑπερφυὴς διάβασις θαλασσῶν καὶ ποταμῶν ἐν τῇ ἀρχαίᾳ ἰσραηλιτικῇ καὶ τῇ κλασσικῇ γραμματείᾳ*, Athenis 1961, 98 pp.

MICHAÉLIDÈS-NOUAROS, G., *Ὁ δίκαιος πόλεμος κατὰ τὰ τακτικὰ Λέοντος τοῦ Σοφοῦ*, Athenis 1961, 24 pp. (Extractum).

The Modern Greek Collection in the Library of the University of Cincinnati. A Catalogue edited by Niove KYPARISSIOTIS with a Foreword by Carl W. BLEGEN. The Hestia Press, Athens, for The University of Cincinnati 1960, XV + 387 pp.

MOLITOR, Joseph, *Chaldäisches Brevier. Ordinarium des ostsyrischen Stundengebets*. Uebersetzt und erläutert. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1961, in 16°, 172 pp.

NOVAK, Grga, *Povijest Splita*. Kn. 1. (*Od prethistorijskih vremena do definitivnog gubitka pune autonomije 1420. god.*) Matica Hrvatska, Split 1957, 660 pp.

Ohrid. Texte de: Miodrag PAVLOVIC et Cvetan GROZDANOV. Publicističko-izdavacki zavod « Jugoslavija ». Belgrad 1961, in 4°, 74 p. (incluso 31 tav.).

Pravopis hrvatskosrpskoga književnog jezika s pravopisnim rječnikom. Izradila pravopisna komisija. Matica Hrvatska-Matica Srpska, Zagreb-Novi Sad 1960, 883 pp.

PRELOG, Milan, *Les mosaïques de Poreč.* Editions « Jugoslavija », Beograd 1959, in 4°, 31 p. (incl. 14 tavole).

SOLOVIJ, Meletij, O. S. B. M., *Літургіка.* I. *Святі Речі.* II. *Святі Богослужби.*. *Liturgics for Ukrainian Catholic Schools.* English version by J. SKWAROK, O. S. B. M. Part I *Holy Things*, Part II *Holy Services.* The Basilian Press, Toronto 1959, 2 vol. in 8°.

TALBOT, Carolus H., *Res polonicae Elisabetha I Angliae regnante conscriptae ex Archivis publicis Londiniorum.* (= Elementa ad fontium editiones IV). Inst. Historicum Polonicum, Romae 1961, in 8°, XIV + 311 pp.

TATAKIS, B., *Ἡ συμβολὴ τῆς Καππαδοκίας στὴ χριστιανικὴ σκέψη.* Collection de l'Institut Français d'Athènes 1960, in 8°, 285 pp.

TAVARD, G., *Two Centuries of Ecumenism.* Burns and Oates, London 1960. xi + 239 pp.

TOMADAKES, Nikolaos, *Σύλλαβον Βυζαντινῶν μελετῶν καὶ κειμένων.* Typ. M. Myrtides, Athenis 1961, in 8°, 781 pp.

ULIČNÝ, F., *Státny archiv v Prešove.* Sprievodca po rachívnych fondoch, Zvazok 3. Slovenska archívna správa poverinictva vnutra Bratislava 1959, 144 pp., 7 tav.

Universitätstage 1961. Veröffentlichung der Freien Universität Berlin. *Marxismus-Leninismus – Geschichte und Gestalt.* Walter De Gruyter & Co., Berlin 1961, in 16°, 262 pp.

25 ans d'historiographie tchécoslovaque, 1936-1960. Naklad. Československe akademie věd, Praha 1960, in 8°, 494 pp.

WYCHOWSKA DE ANDREIS, Wanda, *Repertorium rerum polonicarum ex Archivo Orsini in Archivo Capitolino Romae.* I. Pars. (= Elementa ad fontium editiones III). Inst. Historicum Polonicum Romae 1961. in 8°, XVII + 160 pp., XXVIII tav.

ZERNOV, *N.*, *Eastern Christendom.* Weidenfeld and Nicolson, London 1961. 326 pp. with 24 plates.

INDEX VOLUMINIS XXVII - 1961

1. — LUCUBRATIONES

2. — COMMENTARII BREVIORES

IN MEMORIAM

3. — RECENSIONES

OMNIA IURA RESERVANTUR

Copyright by Pont. Inst. Orient. Romae

GIOACCHINO PATTI, *Direttore responsabile*

Impr. pot.: Romae, 27 - XII - 1961 A. RAES S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *E Vic. Urb.* 29 - XII - 1961 - ALOYSIUS Card. Provicarius

TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9 — ROMA — 29-XII-1961